Arón Guriévich

Las categorías de la cultura medieval

Taurus Humanidades

Las categorías de la cultura medieval

Humanidades/Historia

Arón Guriévich

Las categorías de la cultura medieval

Presentación de Georges Duby

Versión castellana de
Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra

Taurus Humanidades

Título original: КАТЕГОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

© 1984, «Iskusstvo», Moscu
ISBN:

© 1990, Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra
© Presentación de Georges Duby. Editions Gallimard, 1983
© 1990, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Juan Bravo, 38. 28006 Madrid
ISBN: 84-306-0156-2
Depósito legal: M. 27.582-1990
Printed in Spain

Diseño: Zimmermann Asociados, S. L.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN de Georges Duby 3

PREFACIO 11

INTRODUCCIÓN

La «visión del mundo» del hombre de la Edad Media 23

I. EL «CRONOTOPO» MEDIEVAL 51

Macrocosmos y microcosmos 64
«¿Qué es el tiempo?» 114

II. «LA CONSTRUCCIÓN DE UN PAÍS ESTÁ BASADA EN EL DERECHO» 181

«Aquel viejo y buen derecho...» 184
Derecho y costumbre 198
Vínculo general entre los hombres 212
Campesino, caballero, burgués 216

III. LA CONCEPCIÓN MEDIEVAL DE LA RIQUEZA Y EL TRABAJO 241

«Todo presente espera recompensa...» 241
El pecado de avaricia 264
«Servir» y «distribuir» 272
¿Es el trabajo una maldición o la salvación? 285
Dios y el «becerro de oro» 298

CONCLUSIÓN 313

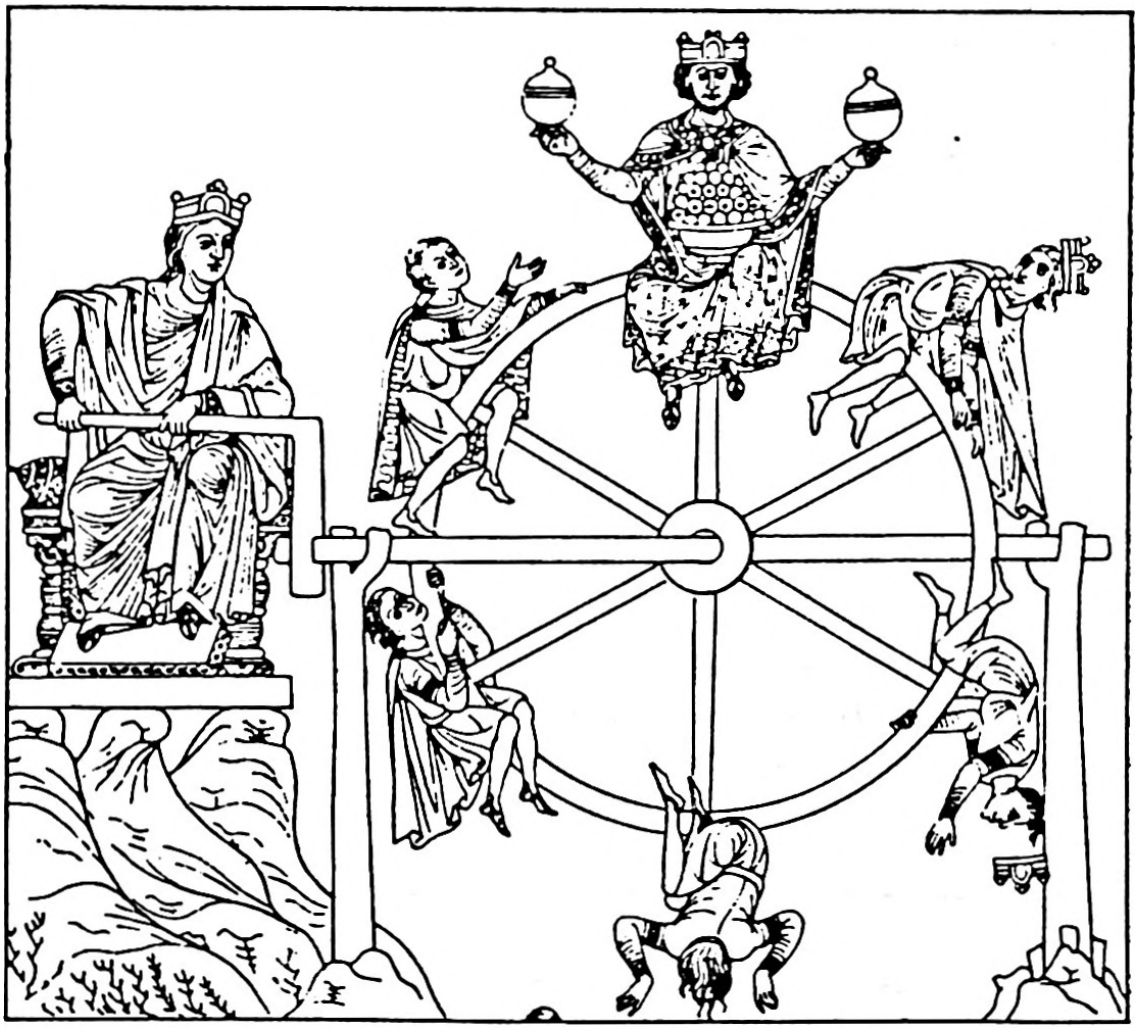
En busca de la personalidad 313

ANEXO 347

«La aparición del purgatorio» y cuestiones de metodología de la historia de la cultura 347

BIBLIOGRAFÍA 355

ÍNDICE DE OBRAS Y AUTORES DE LA ANTIGÜEDAD Y DEL MEDIEVO 367



La Rueda de la Fortuna
Del manuscrito *El jardín de las delicias* (siglo XII)

Abreviaturas

PL = Migne J-P., *Patrologia Latina*
ST = *Summa Theologica*
HF = *Historiae Francorum*
MM = *Miscellanea Mediaevalia Veröffentlichungen des Thomas Instituts der Universität zu Köln*
MA = *Le Moyen Âge*
Fm. St. = *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*
HZ = *Historische Zetschrift*
ZSSR. GA = *Zeitschrift der Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung.*

Presentación de Georges Duby

No siempre estamos bien informados en Francia de las investigaciones que, desde hace algunos años, se vienen llevando a cabo en los Institutos de Historia de la Unión Soviética, relativas a las civilización medieval, esto es, a una de las fases de la historia europea occidental —ya que no hubo Edad Media más que en esta región del mundo. En efecto, los resultados de tales investigaciones no ocupan el primer plano en el escaparate oficial, y pueden pasar desapercibidas en esas enormes bataholas en que se han convertido los congresos internacionales de historiadores. Y, sin embargo, ese sector de las ciencias humanas se halla, al parecer, lo suficientemente al margen como para que los esfuerzos de reflexión libre sean en él menos reprimidos que en otros sectores, y para que las formulaciones de Marx, Engels y Lenin no constituyan en el mismo una argolla que marchite el pensamiento, sino que, por el contrario, sirvan de trampolín para avanzar en la comprensión del destino de las sociedades humanas. En todo caso, está claro que los científicos pertenecientes a este sector sienten gran curiosidad por los avances habidos recientemente entre nosotros, concretamente en el dominio de lo que llamábamos hasta no hace mucho historia de las mentalidades, y están muy informados de tales avances. Arón Guriévich es uno de los más independientes de entre estos investigadores y el más preocupado por la apertura.

Guriévich ha leído mucho y ha publicado mucho. Su campo de investigación se ha ampliado progresivamente. Comenzó por el estudio sagaz de las culturas escandinavas, convirtiéndose en uno de los mejores conocedores de las mismas. Confrontó después lo que había sabido extraer de las fuentes literarias normánicas, de la *Edda* y de las sagas, con el contenido de los textos de

las leyes «bárbaras», de los penitenciales y de los anales compuestos en la cristiandad latina en el curso de la Edad Media temprana. En esa confrontación se basa el importante ensayo de síntesis que publicó en 1970: analizando con un nuevo enfoque el «problema de la génesis del feudalismo en Europa Occidental», criticó el modelo comúnmente admitido por entonces, cosa que tenía lugar en el momento mismo en que se agudizaban las críticas hacia ese mismo modelo entre los medievalistas franceses. Guriévich consiguió poner de relieve en esta obra las múltiples interrelaciones que agrupan en un sistema la idea que los hombres se hacían del estatuto de la tierra y del de las personas, la significación social de los presentes y de los contra-presentes, los ritos, los usos, y, finalmente, los símbolos que, en el Norte arcaico y en la Europa evangelizada, pretendían situar a cada individuo en el seno de la red de lazos comunitarios. Dos años más tarde aparecieron *Las categorías de la cultura medieval.*

Este libro prolonga directamente al precedente. Podemos considerarlo un desarrollo del mismo: el horizonte es más amplio; la investigación se extiende hasta los umbrales del siglo XIV, englobando todo lo más importante de la Edad Media; los acoplamientos de la problemática están ajustados con mayor firmeza; el método se ha consolidado. La obra causó sensación inmediatamente entre los investigadores de las ciencias humanas, en los países soviéticos y en los cercanos a ellos. El efecto que produjo y que continúa produciendo se debe a las simples formulaciones teóricas sobre las que está construido sólidamente:

1. Toda *sociedad constituye un todo coherente* (¿cómo no estar totalmente de acuerdo con esto?) *y debe ser estudiada, por ello, en tanto que unidad estructural* (todo depende del sentido que se atribuya a la palabra estructura, es decir, al grado de atención que se decida prestar a ese juego que los estremecimientos de la vida introducen a la fuerza en las articulaciones de tal organismo, que no es en modo alguno, como recordaba Marc Bloch, «una figura geométrica»), *cosa que plantea al investigador el problema del análisis sincrónico del sistema* (¿sincronía?, ¿diacronía?: un problema sin duda alguna, y tal vez el problema más arduo con el que se enfrenta el historiador de las sociedades).

2. El historiador, cuando trata de comprender cómo se desenvolvían las formaciones sociales del pasado, se ve constreñido por otro sistema, el de *«las ideas y valores propios de* (su) *sociedad».* Esa «unidad estructural», ordenada de manera diferente, enturbia su mirada. Esas «ideas», esos «valores», gobiernan la

selección de informaciones que lleva a cabo y la manera de efectuar su análisis; orientan todas las preguntas que plantea y todos los juicios que formula. Sin embargo, su deber sigue siendo el de tender, en la medida de lo posible, a la objetividad; disipar, cuanto pueda, las brumas que le impiden ver claro. Desde luego, no puede confiar en eliminar todos los *«parásitos»*. Pero, cuando menos, ha de reparar lúcidamenten en esos obstáculos y medir su importancia. Esa investigación previa, esa autocrítica, le conduce a reconocer la fuerza de las ideas, de los valores; a tomar conciencia exacta del papel determinante que cumplen los factores «ideales», como diría Maurice Godelier, en la evolución de las sociedades humanas.

3. Esta constatación impide al historiador, cuando intenta figurarse lo que fue en otro tiempo la red de relaciones sociales, atenerse *«a un enfoque esencialmente "objetivo", o, dicho de otra manera, desde el "exterior"». Necesita a toda costa «penetrar en lo más profundo de la conciencia humana y de la percepción del mundo, y tratar de evidenciar las estructuras* (otra vez) *de esa conciencia y de esa percepción, así como su papel en el movimiento general de la historia».* Esta advertencia parecería banal si se olvidase en qué medio fue hecha, hace once años.

4. Rastrear *«hábitos de conciencia»* que no son los nuestros, reconstruir el conjunto organizado de formas mentales y de representaciones que constituyeron, en tal época, el *«modelo del mundo»* del que dependía *«todo el comportamiento del hombre»,* es una tarea difícil. El historiador no debe fiarse tan sólo de su imaginación, de su intuición. No es un novelista, sino un *«hombre de ciencia»*. La moral de su oficio le obliga a tratar las huellas que recoge de manera «relativamente *objetiva*» (subrayo *relativamente:* palabras insignificantes como ésta hacen que se agriete la rigidez de los armazones teóricos y se afirme la independencia de juicio de Arón Guriévich). Por lo tanto, el examen debe orientarse en primer lugar a los fundamentos del sistema, a las *«categorías esenciales»* que *«preceden a las ideas»* y que se establecen *«en la base de las ideologías y de las convicciones»*. Como se ve, el objeto de una búsqueda preliminar de ese tipo se corresponde más o menos con lo que Jacques Le Goff señalaba como mentalidad cuando se dedicaba, no hace mucho, a reducir las insuficiencias de tal concepto.

5. Estas categorías son *«universales»:* su imperio se extiende al conjunto de la formación social. Guriévich les atribuye por lo tanto un inmenso poder. Bajo su dominio se anulan, según él,

todas las diferencias que separan uno de otro a los grupos antagónicos en el seno de esta formación. Estas categorías son *«obligatorias»:* cada individuo acepta inconscientemente su yugo y el poder las impone con no menos inconsciencia —*«y una de las funciones de los grupos dirigentes es la de condenar como descarriados a los que, por casualidad escapan a su coerción»* (observemos con atención la intervención de la «casualidad», oculta pero de una gran fuerza subversiva, y la parte de indecisión que Guriévich —¿tal vez también de manera inconsciente?— se reserva; parte ínfima pero sin embargo suficientemente importante para retener a aquellos a quienes el implacable rigor del modelo empujaría tal vez a alejarse). Dado que estas categorías están *«impresas»* en el lenguaje y en los otros sistemas de signos, ningún pensamiento puede escapar a su atadura. Ningún pensamiento, ni ninguna acción: las estructuras mentales, trama de toda cultura, gobiernan la totalidad de las relaciones que los hombres mantienen entre sí. Ya he dicho que su poder era enorme; pero también, que Guriévich, a su vez, pensaba de manera muy libre.

•

Cuando se propuso estudiar seis de estas categorías —dos, a las que llama *«cósmicas»,* que son el espacio y el tiempo; y cuatro, a las que llama *«sociales»,* que son trabajo, riqueza, libertad y justicia—, y aunque trató de distanciarse un tanto de las ideas y valores que reinaban en su entorno, no esquivó las presiones de una tradicción epistemológica que, en Rusia, impone a la investigación, en las ciencias humanas, sus rasgos particulares. La etnología, como se sabe, no figura allí en el pelotón de vanguardia —y eso es lo que hace que en este libro se tropiece a veces con aserciones sorprendentes; con la afirmación, por ejemplo, de que la sociedad medieval se ha *«alejado del reparto en clases de edades»* o que en ella estaba poco desarrollado el *«sentimiento de la familia».* Los que sientan la tentación de buscar en las relaciones de parentesco una de las claves de la «génesis del feudalismo» se extrañarán del poco caso que hace Guriévich a una organización social a la que, sin embargo, reconoce su carácter de «arcaica». Triunfa, en cambio, la semiología, y, dentro de esta disciplina, las inclinaciones estructuralistas.

Por no haberse sustraído suficientemente a la influencia de la semiología, el método de Guriévich ofrece, a mi parecer, un flanco débil a la crítica. Admitamos que sus categorías sean

«obligatorias». Evidentemente no son inmutables, porque ya no son las nuestras. Puesto que los historiadores están llamados precisamente a reconstruir la configuración anterior de las mismas —cosa que no logran sino a costa de grandes esfuerzos— son importantes las dificultades que encuentran para librarse de esas categorías distintas —o en todo caso modificadas— que atenazan hoy en día su pensamiento. Las estructuras del entendimiento se han transformado pues, y radicalmente, desde la «Edad Media» —es decir, durante los seis siglos que separan la época de Dante del tiempo presente—, mientras que en el período que considera Guriévich —un período prácticamente igual— tales estructuras no habrían sido lo suficientemente alteradas como para que dejase de ser legítimo proceder al «análisis sincrónico» de las mismas. ¿Cómo admitirlo, cuando se sabe que Occidente conoció entonces un progreso continuo en todos los órdenes, que fue, en ciertos momentos, tan vivo y tan conmocionante como el que arrebató a Europa en tiempos de la revolución industrial? En el plano de las fuerzas productivas, el progreso medieval no puede ser puesto en duda; ni tampoco la violencia del mismo. Sin embargo, y sobre esta proposición inicial está fundada la investigación cuyos resultados expone el libro, una sociedad forma un «todo coherente», una «unidad estructural», un sistema. Cuando uno de los elementos de un sistema se mueve, ese movimiento repercute necesariamente en todos los otros. Aunque, ciertamente, la repercusión puede retrasarse. Compárese, por ejemplo, la evolución de las condiciones materiales de existencia con la que se da en el nivel de las actitudes mentales, para constatar estos desfases —desfases que son a menudo considerables; yo mismo he llamado no hace mucho la atención acerca de la prolongada resistencia que los sistemas de valores ponen de ordinario al cambio. ¿Hay que creer, no obstante, que se derrumban de golpe? En cuanto a las estructuras que examina Guriévich, estructuras que no considera hayan sido perturbadas en medida importante en esos tres siglos durante los cuales se triplicó el número de habitantes, se abrió Occidente, los sabios descubrieron a Aristóteles y los comerciantes las rutas de la seda, ¿hemos de suponer —puesto que según él esta *«capa profunda y arcaica está presente en todas las sociedades precapitalistas»*— que su hundimiento coincidió con el paso del feudalismo al capitalismo? Pero, ¿dónde situar ese paso y quién considera todavía brutal la mutación de los modos de producción?

La historia cultural, con el acelerado desarrollo que experi-

menta y que hace que en estos tiempos recupere su retraso, no está ya para juzgar tan rígidas las «duraderas prisiones» que constituyen las «mentalidades». Ha reconocido que estos cuadros se desmoronan insensiblemente, se ablandan, se funden más que se rompen. Una de las tareas a la que los investigadores están hoy en día aplicados estriba en establecer las fechas con la mayor precisión posible, en tratar de captar, entre las palabras y los demás signos, los inaprensibles deslizamientos semánticos, las irregulares y progresivas transformaciones en las maneras de representarse el universo. Guriévich lo sabe perfectamente. Considera esos objetos con una mirada demasiado perspicaz como para no juzgar *«relativa»* su estabilidad. Admite que la visión del hombre medieval *«cambiaba a pesar de todo»*. Sin embargo, se cree autorizado, cuando construye un modelo, a hacer *«abstracción, más o menos, de una evolución que conduce a la deformación»* de tal modelo. No hace ninguna concesión, salvo una: rompe la inmovilidad de su esquema —aunque sólo para distinguir dos estados (empleo a propósito este término de grabador, ya que se trata de superposición), que deja entender que fueron sucesivos: uno en el que las categorías que describe son el soporte de una cultura arcaica, «bárbara»; otro en el que esas mismas categorías sirven de apoyo a la cultura «feudal». La cristianización fue la responsable del deslizamiento de uno a otro plano.

En realidad, el solo hecho de tomar en consideración la transición de un antes, pagano, a un después, cristiano, tiene un alcance considerable: sitúa a plena luz la función de lo religioso. De él derivan las afirmaciones más audaces de Guriévich, o en todo caso las que tienen más capacidad de estimular nuestras reflexiones. Cuando coloca a la sacralidad, o dicho de otra manera, a Dios, en tanto que poder omnímodo unificador y generador, en el centro exacto del sistema cuyos ejes desmembrados reagrupa; cuando deduce que los verdaderos valores no eran en ese tiempo económicos; cuando sostiene que las nociones de propiedad, de riqueza y de trabajo se *«presentaban también como nociones morales»* que han de ser estudiadas como tales; que el dinero y las mercancías no eran en la Edad Media *«medios universales de contacto social que dominaban a los individuos»*, y que *«el hombre medieval vivía en una sociedad que no conocía ninguna alienación»*, no contradice a Marx pero barre de un escobazo los restos de marxismo estrecho que obstruyen, acá y allá, las vías de nuestras investigaciones, y se sitúa por delante de esos jóvenes medievalistas franceses que, siendo también marxistas, se dispo-

nen hoy en día a considerar por fin al cristianismo y a la Iglesia como eje del «modo de producción feudal».

Lo más vigoroso, lo que más atre en esta obra, procede pues de sus mismas rigideces y del abrupto tratamiento que recibe en ella la diacronía. Sin embargo, con el paso de las páginas, el lector percibe también enseguida que el autor, nutrido de Jean-Pierre Vernant y de Ariès, de Le Goff, de Chenu, de Ménard, de Von den Steinen y de Schumpeter, no hace sino afianzar, sobre la aridez de estructuras (tomo aquí la palabra tal y como la entienden los arquitectos) demasiado simples, un revestimiento cuyos múltiples toques reverberantes devuelven el edificio entero al «incierto temblor del tiempo». Pues Guriévich, buen historiador, no infringe la regla de oro que nos prescribe tender a la cronología más minuciosa. Se sirve a su vez de las uniformidades de su modelo como de piedra de toque para hacer aparecer lo verdadero, es decir la singularidad de los casos especiales.

Me hubiera gustado que hubiese llevado más lejos la cuestión de la diversidad del espacio y, en primer lugar, que la tomase más en consideración de ese espacio inmenso y compartimentado de la cristiandad latina, repartida entre multitud de cantones en los que la memoria no era la misma y en los que no se usaban las mismas palabras. Guriévich ve con razón en el lenguaje uno de los soportes más sólidos de las «categorías». El Occidente de entonces era Babel. Entre los hombres que el latín de fines del siglo XII, de un extremo a otro de Europa, llamaba *milites*, el concepto de justicia —estoy convencido de ello— estaba muy lejos de ser igual para los que dictaban el derecho en el entorno del conde de Barcelona y para los que desempeñaban el mismo oficio cerca del duque de los sajones. Y tan convencido como de eso lo estoy de que, en el París de aquel tiempo, el chantre de Notre-Dame, el traficante llegado de Asti y el viñador del Clos Beuneau, que lograban comprenderse los unos a los otros sin demasiadas dificultades, en absoluto tenían, sin embargo, la misma noción del tiempo y de la extensión. Pues la diversidad de condiciones, que no era menor, entra también en juego por entero. Lo que sigue siendo importante, esencial incluso, en estas categorías «universales», si no se las quiere reducir a estructuras tan elementales que pierdan la mayor parte de su capacidad heurística, es ver muy de cerca cuáles eran los usos de las gentes en las múltiples situaciones de la palestra social y cómo cada uno había de ajustarse perfectamente a usos tan distintos.

Guriévich no lo ignora. La obra que se va a leer no constituía

tampoco para él sino un preludio, la primera parte de un díptico que acabó después. En la otra parte del díptico ha querido, dice, *«poner de relieve el constraste y la interacción de la cultura popular y de la cultura científica»*. Dudo que se pueda, con alguna utilidad, reducir la complejidad social y cultural tan sólo al contraste entre dos entidades mal definidas (¿qué es el «pueblo» y qué es la «ciencia»?), que se enfrentan como lo hacen las clases según el materialismo dialéctico. Esta nueva modelización me preocupa. Como me preocupaba ya, sin sorprenderme, la alusión demasiado deferente a las investigaciones de Bajtin, cuyas limitaciones son conocidas hoy en día. Sin embargo, Guriévich habla también de interacción y eso me tranquiliza. Pues se introducen entonces, así lo espero, el movimiento, la vivacidad y la flexibilidad. También la incertidumbre. Esa duda, saludable y un poco socarrona, que nos impide a los historiadores considerarnos verdaderamente «hombres de ciencia», que nos previene contra las seducciones de los sistemas con engranajes demasiado bien engrasados y nos lleva a usar las teorías con tanta libertad como Guriévich. Las teorías no son sino herramientas que conviene abandonar a su gris destino tan pronto nos han proporcionado la posibildad de internarnos un poco más en las frondosidades verdosas y doradas de lo vivo.

Georges Duby

Prefacio

La primera edición de *Las categorías de la cultura medieval* vio la luz en 1972. El libro, traducido al húngaro, polaco, checo, alemán (en la RDA y en la RFA), francés, italiano e inglés, fue objeto de múltiples comentarios en la prensa nacional y extranjera. Pero me produjo especial satisfacción el interés que despertó la obra en los no especialistas. El historiador, salvo que se halle dedicado a cuestiones muy particulares y limitadas, no puede renunciar a dirigirse a un sector amplio de lectores, ya que en eso estriba la especificidad de su oficio. El problema que se plantea en el libro —la conciencia que de sí misma tenía la persona humana en la época del feudalismo y que se manifestaba en la concepción del tiempo y del espacio, en la actitud hacia el derecho, en cómo enfocaba el trabajo, la propiedad, la riqueza y la pobreza— es una cuestión que preocupa al hombre moderno, y que le crea, por tanto, la necesidad de conocer qué interpretación daban a dicho problema los hombres de épocas pasadas. Es inevitable que formulemos a la historia las preguntas que se nos plantean a nosotros. Ese interrogarnos nosotros mismos, ese intento de diálogo con hombres de cultura diferente a la nuestra, es un quehacer al que la conciencia contemporánea no puede renunciar. No responde a ninguna casualidad el hecho de que en el curso de los años setenta y comienzos de los ochenta hayan aparecido tantos trabajos dedicados a investigar los aspectos más diversos de la cultura de la Edad Media, cultura que durante mucho tiempo, y muy inmerecidamente, había venido siendo una mancha en blanco en el mapa histórico de la humanidad. El estudio de esos nuevos trabajos confirma lo acertado de la orientación escogida al elaborar nuestra obra: el análisis de la visión del mundo del hombre medieval. Una «visión del mundo» que

éste fue estableciendo en el proceso de su práctica sociocultural.

Para designar a los componentes de dicha visión del mundo se utiliza en el libro el término «categoría». ¿En qué medida y en qué sentido está justificado aquí dicho término? A la hora de abordar la construcción del modelo de cultura medieval (y en el libro se esbozan determinados aspectos de ese modelo, pero no se trata en ningún caso de exponer la historia de la cultura ni de hacer una caracterización global de la misma) considero importante desde el punto de vista metodológico recordar el conocido pensamiento de Marx relativo a la correlación existente en las categorías de la economía política entre lo que tiene importancia general y lo que tiene carácter histórico concreto. Marx escribió: «... hasta las categorías más abstractas, pese a tener validez para todas las épocas precisamente gracias a su carácter abstracto, son producto también —por la certidumbre misma de su abstracción— de las condiciones históricas y sólo tienen plena significación en esas condiciones y dentro del marco de las mismas.

La sociedad capitalista es la forma histórica de organización de la producción más desarrollada y multifacética. Por eso, las categorías que expresan relaciones existentes en esa sociedad y que permiten comprender su organización, proporcionan al mismo tiempo la posibilidad de penetrar en la organización y en las relaciones de producción de todas las formaciones sociales caducas, de cuyos despojos y elementos está compuesta dicha sociedad capitalista; una sociedad que en parte sigue arrastrando, y en parte desarrollando, restos todavía no superados, hasta que adquiere plena significación lo que había venido existiendo sólo en forma incipiente; etc. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. A la inversa, la insinuación de lo superior en las especies inferiores de animales sólo puede entenderse en caso de que lo superior sea ya conocido. De esta manera la economía capitalista nos da la clave de la antigua, etc. Pero en ningún caso en el sentido en que lo entienden aquellos economistas que pretenden borrar las diferencias históricas, y que ven formas capitalistas en todas las formaciones sociales» (2, t. 12, 731-732)[1]. «El llamado desarrollo histórico se basa por lo general en el hecho de que la última forma en el tiempo analiza a las anteriores como escalones hacia sí misma, y las entiende siempre unilateralmente

[1] El orden que se sigue para las citas es el siguiente: la primera cifra entre paréntesis remite a la bibliografía del final del libro, la siguiente indica la página o, en los textos poéticos, la estrofa.

porque sólo en escasísimas ocasiones y en condiciones completamente determinadas suele ser capaz de autocrítica...» (2, t. 46, parte 1, 42-43).

Marx habla sobre todo de las abstracciones y categorías de la economía política; pero la idea que desarrolla es sin duda aplicable a todo campo del conocimiento que tenga que ver con la historia humana. Los conceptos básicos que ineludiblemente las ciencias humanísticas han de utilizar, se han forjado en los tiempos modernos; la aplicación de tales conceptos a las sociedades del pasado lejano conlleva el peligro de atribuir a tales sociedades relaciones no existentes por entonces —al menos en forma desarrollada y establecida. En tal caso, la única garantía reside en dar un enfoque rigurosamente histórico a tales categorías y conceptos generales, y ser conscientes de que unas y otros son el resultado de un largo proceso. Es difícil encontrar otra etapa histórica en la que la mencionada unilateralidad haya alcanzado las dimensiones verdaderamente homéricas a que llegó en la Edad Media. Considero, sin embargo, que nuestra época es capaz de esa autocrítica a la que se refería Marx; y que necesita por lo tanto superar el enfoque unilateral del pasado.

La originalidad de la investigación histórico cultural actual estriba (en todo caso para mí) en que tal investigación supone la inclusión de su portavoz —el historiador—, y por mediación suya también la de los lectores, en la comunicación con la cultura que está siendo objeto de estudio. Entramos en contacto con el mundo de pensamientos y sentimientos de hombres que vivieron hace tiempo, en una interacción que exige la salvaguardia cuidadosa y la clara comprensión de la distancia que nos separa de nuestros interlocutores.

Se hace necesario recordar aquí la función del conocimiento histórico como forma de autoconciencia social. Interrogamos al pasado, a los hombres que vivieron hace tiempo, y con ese fin tratamos de interpretar las informaciones que nos han llegado. Pero las preguntas que les formulamos no vienen determinadas primordialmente por la naturaleza de las fuentes que tenemos a nuestra disposición —los restos de las civilizaciones y sociedades desaparecidas en el Leteo. Esas preguntas vienen determinadas por la conciencia contemporánea, por el interés que genera nuestra civilización y por la situación en que nos encontramos. En otras palabras, los problemas estudiados por los historiadores son, en resumidas cuentas, problemas actuales de nuestra cultura. La observación de la vida de los hombres de otras épocas

implica al mismo tiempo, en cierta medida, autoobservación. (Un perspicaz lector de mi libro preguntó al autor si los hombres de la Edad Media tenían conciencia de que los aspectos que se trataban en aquél —la concepción del tiempo y del espacio, la actitud hacia el individuo, hacia el derecho, la propiedad y el trabajo— eran problemas suyos, o si se trataba de cuestiones que la actualidad imponía al historiador. Alguno de estos temas preocupaban sin duda a los hombres de aquella época de manera particular; pero la insistencia con la que el medievalista contemporáneo formula a las fuentes medievales precisamente estas preguntas, se explica principalmente por la actualidad que tienen hoy en día.)

Sin embargo, esta reflexión debe ser entendida correctamente. Como es natural, no se trata simplemente de trasladar nuestros conocimientos acerca de la vida actual a la vida de los hombres del pasado lejano: ¡no habría nada más antihistórico que eso! No se trata de la solución de los problemas sino del planteamiento de los mismos. Formulamos a los hombres de otras épocas, sociedades y civilizaciones, *nuestras* preguntas; pero esperamos recibir *sus* respuestas, porque sólo en tal caso es posible el diálogo. Hay que aceptar por lo tanto el hecho de que el conocimiento histórico es, inevitablemente, un diálogo entre culturas y que para ese diálogo son igualmente necesarias las dos partes: la cultura del pasado que es objeto de estudio, y la cultura actual a la que pertenece el investigador y en cuyo nombre busca las posibilidades de establecer tal diálogo.

Desde luego, no vemos la cultura de la época lejana tal y como ella se concebía a sí misma; y aunque hoy resulta muy difícil reconstruir la imagen que de sí mismos pintaban los portadores de aquella cultura, el investigador moderno tiene una cierta ventaja con respecto a ellos: puede ver lo que era imposible que vieran éstos. Su posición de autoobservación se hallaba dentro de una esfera cultural dada; nuestra posición es la de observadores imparciales interesados. Ese «actuar situado fuera» del historiador (Bajtin) le da la posibilidad de tener una visión distinta, nueva, inalcanzable no sólo para los pertenecientes a la cultura estudiada por él (porque «las estructuras mentales» propias de los hombres de aquel tiempo podían no ser percibidas por ellos y no ser verbalizadas) sino también para los que la hayan estudiado en el período que separa la vida de esa cultura de los tiempos actuales.

Cada época histórica, cada generación de historiadores, re-

construye su Atenas, su Roma, su Renacimiento —escribía Lucien Fèvre. Eso es justo, pero conviene no caer en un relativismo absoluto y suponer que toda visión del pasado es subjetiva y no verdadera. Las sucesivas generaciones de historiadores tienen a su disposición las reconstrucciones del pasado elaboradas por sus predecesores. Las reconstrucciones anteriores no se desechan por completo sino que, en una u otra medida, se incluyen en las nuevas. Plantear nuevos problemas, interrogar a las fuentes acerca de aquello sobre lo que antes no se las interrogaba —es decir, analizar su contenido bajo otro punto de vista impuesto por la modernidad— enriquece la visión del pasado. Además de esto, es esencial tener en cuenta que la situación en la que se encuentra el historiador moderno, y que puede ser definida como la situación de la historia universal, sólo ha llegado a establecerse en los tiempos modernos: los historiadores de las épocas pasadas pertenecían a civilizaciones locales, aisladas unas de otras en mayor o menor medida, tanto en el sentido espacial como en el temporal; civilizaciones que se conocían poco mutuamente y que estaban concentradas en sí mismas. Hoy, el historiador está colocado ante una perspectiva histórica mundial en la que se abren a su conocimiento todas las culturas de las épocas pasadas. Esa perspectiva abre nuevas posibilidades al conocimiento histórico y a la evaluación de la peculiaridad e irrepetitividad de cada una de las épocas de la historia. Entre esas nuevas posibilidades de penetrar en el secreto de las culturas del pasado está la de descifrar la visión del mundo elaborada por los hombres de una u otra época y por la que se guiaban en sus vidas; esto es, elucidar el aspecto subjetivo de su cultura y la conciencia que tenían de sí mismos.

Así pues, el método utilizado en este trabajo para el estudio de la cultura medieval consiste en el análisis de las categorías aisladas de dicha cultura y en la revelación del sentido de éstas en tanto que elementos de un sistema sociocultural único.

La reconstrucción del universo espiritual de los hombres de otras épocas y culturas es el rasgo característico de la investigación humanística moderna, a diferencia de la tradicional. Hay investigadores que se dedican a la historia de obras artísticas, y otros a la historia de las ideas. Sin embargo, no escapará al lector de *Las categorías de la cultural medieval* el hecho de que en el libro no haya ni historia de ideas ni historia de obras artísticas, ya sean literarias o de otro tipo. La atención va dirigida al estudio de los enfoques mentales, las orientaciones generales y los hábitos de la conciencia, al «instrumento psíquico», al «equipamiento

espiritual» —no formulados claramente, no formulados explícitamente ni percibidos por completo dentro de la cultura— de los hombres de la Edad Media; la atención se centra en ese nivel de la vida intelectual de la sociedad que los historiadores modernos designan con el confuso término de «mentalidad».

El paso a tal nivel de investigación de la vida espiritual va acompañado de consecuencias importantes. En primer lugar, ya no ocupan obligatoriamente el centro de la atención las creaciones elevadas de la literatura y el arte: en calidad de portadores de la psicología y de la visión del mundo corrientes pueden presentarse autores mediocres, con el mismo resultado o incluso mejor. Hablando en general, si la historia de las ideas o de los logros artísticos de la época tiene que ver con la conciencia de la elite cultural, la historia de las mentalidades pretende en cambio perfilar los modos de percepción del mundo característicos de los miembros más diversos de la sociedad. Niega a los miembros destacados de la cultura la calidad de representantes únicos así como la de únicos exponentes representativos de la psicología de la sociedad. De este modo se modifica de manera esencial el enfoque de la selección de fuentes.

En segundo lugar —y ello reviste especial importancia—, el historiador, al plantear de esta manera la cuestión, depende mucho menos de lo verdadera o falsa y tendenciosa que sea la información suministrada por las fuentes: el valor de estas últimas no viene determinado únicamente por el grado de veracidad de los testimonios que nos han dejado los antiguos. El investigador de la mentalidad no cree en las palabras de éstos y trata de desvelar en los textos que han dejado aquello que los autores medievales en modo alguno tenían intención de expresar, o eran incapaces de expresar directamente. Por ejemplo, un documento falso, rechazado por la diplomática, puede resultar un testimonio valiosísimo para saber qué es lo que en la Edad Media se entendía por autenticidad, cómo interpretaban en aquella época la verdad histórica. O, por ejemplo: los datos relativos a la extensión de las propiedades agrarias contenidos en los documentos medievales provocan decepción y enojo en el historiador de la economía que no tiene posibilidad de determinar con seguridad la superficie real de las fincas citadas en esas fuentes; y, sin embargo, esos datos pueden arrojar luz acerca del concepto de precisión existente en aquella época, así como sobre la especificidad de las medidas agrarias y, por lo tanto, sobre la interpretación del espacio.

En otras palabras, el historiador de las mentalidades trata de descubrir tras las informaciones directas de los textos aquellos aspectos de la visión del mundo de los autores de dichos textos en los que éstos sólo involuntariamente han podido «irse de la lengua». Tras el «plano de la expresión» busca el «plano del contenido». Quiere saber acerca de esos hombres y de su conciencia aquello de lo que, posiblemente, ni ellos mismos se daban cuenta; quiere penetrar en el mecanismo de esa conciencia, comprender cómo funcionaba y qué estratos eran en ella los más activos.

Así labora toda una serie de científicos modernos; sus trabajos están especificados en la bibliografía. Del carácter fructífero de esa orientación dan idea los indiscutibles y valiosos resultados obtenidos. En mi libro he intentado acercarme al problema de la mentalidad desde un punto de vista un poco distinto: yo diría que más sistemáticamente. Se plantea en primer lugar la hipótesis de que el mundo de la cultura constituye, en una sociedad dada y en una época histórica dada, una cierta globalidad: es como si se tratase del aire que respiran todos los miembros de la sociedad, el invisible medio universal en el que están todos inmersos. Por eso, todo hecho que los miembros de la sociedad realicen, todo impulso y pensamiento que surja de sus mentes, quedaría inevitablemente impregnado de ese medio que lo penetraría todo. Para comprender, pues, el comportamiento económico, religioso y político de esos hombres, su arte, su vida familiar y su vida cotidiana, es preciso conocer las propiedades básicas de ese «éter» de la cultura. Si su comportamiento se analiza separado del contexto cultural será difícil interpretarlo correctamente: se darán a veces explicaciones falsas y el asunto tomará el carácter de modernización de la historia.

En segundo lugar, deseando precisar un poco el concepto de «mentalidad», he propuesto aislar un determinado conjunto de categorías que constituyen la visión del mundo: tiempo-espacio, derecho, trabajo, riqueza... (ver la Introducción). Ese conjunto de categorías no puede ser cerrado, sino que, en principio, ha de ser abierto y ha de irse completando con nuevas categorías en dependencia de nuestros conocimientos y de las necesidades de unos u otros investigadores. Así por ejemplo, tras haber aparecido la primera edición de este libro, la historiografía ha incorporado al conjunto de los componentes de la visión del mundo de los hombres de la Edad Media una categoría tan importante como la de la «muerte»; para ser más exactos, cómo esos hom-

bres veían la muerte y la impresión que les producía, y, por lo tanto, la interpretación que hacían del mundo del más allá —reflejo peculiar de su orientación y actitud con respecto a la vida. Las investigaciones posteriores llevarán sin duda a incluir en esa visión del mundo nuevas categorías y aspectos. Resulta fundamental el hecho de que todos esos componentes estén estrechamente vinculados entre sí, actúen unos sobre otros y sea difícil separarlos.

Está claro que las categorías de la cultura no son todavía la cultura misma en carne y hueso: se trata de una red de coordenadas superpuesta a la realidad viva, que palpita y cambia. El análisis de las categorías de la cultura medieval no puede sustituir al estudio del funcionamiento y movimiento reales de dicha cultura. Tampoco el libro pretende hacerlo. Su objetivo es la construcción del modelo de cultura medieval en su división categorial. Sólo representa por lo tanto uno de los posibles enfoques, cuya absolutización sería tan ilícita como la ignorancia del mismo.

El método de estudio del material propuesto en el libro lleva consigo ciertas limitaciones. Concretamente, el método refuerza el aspecto de la sincronía frente a la diacronía. Aunque la estructura de cada una de las partes del libro suponga el estudio consecutivo de dos fases, la precristiana (la de los bárbaros) y la propiamente medieval, y en el texto se señalen muchas veces las modificaciones en el significado de unas u otras categorías de la cultura provocadas en definitiva por el desarrollo de la sociedad, el objetivo del autor no es, sin embargo, desvelar el proceso de movimiento de la sociedad medieval y de su cultura. Pero la sociedad feudal pasó por períodos de evolución y por mutaciones y cataclismos bruscos, procesos que produjeron como resultado que los momentos inicial y final de la historia medieval fueran tan enormemente dispares —idea ésta muy acariciada por ciertos críticos de mi obra y con la que es tan imposible no estar de acuerdo como con la observación de que en las diferentes zonas y regiones de Europa no se hacía la misma interpretación de unas u otras categorías.

Más importante nos parece la objeción de que en el libro no se desvele el «tormento» interior de la cultura, que no se muestre la dialéctica de la misma —dialéctica tan característica precisamente de la cultura, y que fue la que le permitió salir de la esclavitud del inmovilismo en el que se encontraban otras civilizaciones precapitalistas. Todo ello es absolutamente justo; el autor se puso tales limitaciones de manera absolutamente cons-

ciente. Como es lógico, la construcción del modelo impone a la exposición la impronta de cierto estatismo. En esto no veo grave perjuicio porque éste es sólo uno de los posibles enfoques, una de las maneras de describir el material.

En cambio veo cierta ventaja en tratar el material de la manera en que lo he hecho, porque —a mi modo de ver— ofrece la posibilidad de plantear el problema de la interrelación entre cultura y sistema social. Y ése es uno de los problemas más difíciles que tienen ante sí tanto los historiadores como los filósofos. No he considerado factible dejarlo de lado, principalmente porque lo que me ha llevado al estudio de la cultura han sido las investigaciones sobre la historia social y económica de la Edad Media. La comprensión de las relaciones entre propiedad y formas de dependencia resultaba imposible, como me decía mi experiencia de investigador, sin incluir también en el campo de visión los modos de percepción del mundo que tenían los hombres de la Edad Media, la conciencia que tenían del lugar del hombre en la naturaleza, sus nociones religiosas y la práctica de la magia[2]. La cultura es analizada en este libro, en primer lugar, desde la vertiente social en tanto que aspecto inalienable del comportamiento del hombre en el grupo, en la sociedad; y el modelo esbozado aquí, hablando con rigor, no es cultural sino sociocultural. Lo atestigua la selección misma de las categorías del cuadro del mundo: el derecho, la propiedad, la riqueza y la pobreza ocupan en él un lugar no menos importante que el espacio-tiempo, la actitud hacia la naturaleza y la relación entre el macrocosmos y el microcosmos.

Todo ello implica que el contexto en cuyo marco hay que analizar las relaciones sociales sea mucho más amplio: lo cultural y lo social aparecen como dos caras de una sola hipóstasis que funciona, se regula y se modifica por sí misma. Mientras el historiador centra su atención en la regularidad del movimiento del sistema social y de su economía, los problemas de la cultura pueden quedar fuera de su campo de visión. Pero en el momento en que se pregunte acerca del comportamiento de los hombres —sujetos del proceso histórico— habrá de ocuparse de cerca, lo quiera o no, de la sicología social de los mismos, de los criterios

---

[2] El profesor G. Duby tiene toda la razón cuando comienza su prefacio a la edición francesa de mi libro con la afirmación de que éste constituye un desarrollo directo de las ideas expuestas en mi libro *Problemas de la génesis del feudalismo en la Europa Occidental* (Moscú, 1970).

mentales dominantes en ellos, de su bagaje intelectual, de la imagen del mundo que surgió en su conciencia en el proceso de práctica social e imprimió una huella indeleble en tal práctica. El investigador verá que entre los mecanismos que ha estudiado y que gobiernan lo social tienen cierta relevancia las convicciones religiosas, las creencias y los ritos mágicos de los hombres en cuestión; que la «falsa conciencia» es un componente inalienable de la vida de los colectivos humanos. Como resultado de ello, en la esfera de estudio del científico aparecerán vinculadas de manera inseparable la cultura y las relaciones sociales, en esa unidad natural y contradictoria que es la historia real de dichos hombres.

La investigación sociocultural es un intento de superar la limitación y la unilateralidad artificiales de las investigaciones histórico-económicas, histórico-culturales, histórico-religiosas; unilateralidad que es el resultado de la división del trabajo dentro del oficio de historiador y que hoy en día se tolera menos que antes porque conduce a la pérdida de la unidad que supone la vida real de los hombres que trabajaron, lucharon por la libertad y amaron, que constituyeron estados y crearon arte.

En mi investigación he intentado generalizar la experiencia de mis predecesores y colegas, y completarla con mis propias observaciones. Este trabajo ha continuado igualmente después de que el libro viera la luz. Como es natural, ahora cambiaría no pocas cosas, sobre todo en lo que concierne a la selección del material y a su interpretación. En los últimos años me ha interesado especialmente esa desconocida capa de la conciencia, de hábitos de pensamiento y modos de comportamiento del hombre de la Edad Media, situada «por debajo» de la cultura de la elite instruida y que se hallaba oculta por la fachada oficial de dicha elite. El problema de la «cultura popular» se ha puesto de actualidad en la ciencia, que trata de escuchar la voz de los hombres que no tuvieron acceso a la escritura y que quedaron, por lo tanto, excluidos de la historia. Fruto de esas nuevas búsquedas ha sido mi libro *Problemas de la cultura popular medieval* (Moscú, Iskusstvo, 1981).

Aun con todas las diferencias en cuanto al carácter de las fuentes y al enfoque de las mismas, ambos libros están estrechamente relacionados entre sí: forman una especie de díptico. Pero si en el primero de ellos se presentan determinados elementos de la visión medieval del mundo, en cambio en el segundo la atención se centra en la relación recíproca entre las diferentes «capas» de la cultura, entre la tradición popular oral y la tradición cultural

de la elite culta; además, se ha colocado en primer plano la contradicción interna de la cultura medieval tomada en su conjunto. En otras palabras, el mismo objeto de estudio es analizado en ambos libros desde diferentes puntos de vista y a niveles diferentes. El enfoque del análisis de las fuentes en los problemas de la cultura popular medieval no invalida, en mi opinión, el método utilizado en *Las categorías de la cultura medieval:* el uno completa al otro. En general, sólo cambiando el ángulo del enfoque bajo el que se estudia el material es posible llegar a una idea del objeto de carácter más estereoscópico, especialmente cuando se trata de un objeto tan complicado y poco estudiado como ha sido y sigue siendo la conciencia de los hombres de la Edad Media, su «imagen del mundo» y el comportamiento vinculado a ella.

La aparición de *Problemas de la cultura popular medieval* me libró de la necesidad de una modificación radical del texto de *Las categorías de la cultura medieval* que pusiera en peligro su estructura e integridad; en la nueva edición he limitado las modificaciones a unos cuantos añadidos efectuados a partir del material más reciente recopilado después de 1972 (la presión de este material resultó demasiado fuerte para hacer que cupiese de manera mínimamente completa[3] en la segunda edición de la monografía). Además, el conocimiento de los trabajos que se han publicado (o a los que he tenido acceso) tras la aparición de la primera edición del libro sólo me han inducido en casos muy aislados a revisar o precisar mis conclusiones.

En la segunda edición se han corregido las imprecisiones que se habían deslizado en la primera y se han tenido en cuenta las observaciones y sugerencias expresadas en la prensa —como es lógico, en la medida en que me ha sido posible aceptarlas. Aprovecho la ocasión para manifestar mi agradecimiento a críticos, colegas y amigos. Y de entre los amigos, de manera especial, a Alexandr Alexándrovich Zimín, muerto prematuramente, a cuya amada memoria dedico este libro.

Diciembre de 1982

[3] La bibliografía ha sido considerablemente renovada, en especial con la inclusión de los trabajos publicados en los años setenta y comienzos de los ochenta. Ello me ha obligado a prescindir de las referencias a las numerosas obras aparecidas con anterioridad y citadas en la primera edición.

Introducción

La «visión del mundo» del hombre de la Edad Media

La Edad Media es una hijastra de la historia; la memoria histórica se ha comportado injustamente con ella. La «Edad Media» *(medium aevum)* es un calamitoso período que separa dos épocas gloriosas de la historia de Europa, un período mediano entre la antigüedad y el renacer de ésta, una interrupción en el desarrollo de la cultura, un foso, «siglos oscuros»: ese fue el veredicto de los humanistas, reafirmado más tarde por los iluministas; y así se la juzgó también en el siglo XIX, contraponiendo los dinámicos tiempos modernos a la «estancada» y «rutinaria» Edad Media. Todavía se recurre hoy al cliché de «medieval» cuando se quiere calificar algún movimiento social o espiritual de reaccionario y atrasado. Tales valoraciones tuvieron en tiempos una cierta justificación. El mundo de la nueva Europa se creó en conflicto con el de los tiempos antiguos; en la época del Renacimiento, al igual que en la del Iluminismo, había la tendencia a imputar a la Edad Media todos los fenómenos negativos de los que, según creían los ideólogos de la joven civilización capitalista, estaba libre su propia época.

Tampoco entre los historiadores del arte ha tenido suerte la Edad Media. Muchas generaciones de éstos han considerado que la Edad Media se encontró inmersa permanentemente en la sombra que proyectaba la Antigüedad. El ideal clásico elaborado por la estética del siglo XVIII, y que se sustentaba en los modelos antiguos, fue durante mucho tiempo el obstáculo esencial para la comprensión de los principios de la estética medieval, ya que ésta era radicalmente distinta de la estética de la Antigüedad clásica. Se partía de la presunción de que lo bello es sólo posible en una

única forma, que era, en concreto, la que habían creado los antiguos. La escultura gótica no se veía sino como un intento frustrado de encarnar el ideal antiguo de belleza, negando la originalidad e independencia de los maestros medievales. Se les llegaba a negar hasta la capacidad de distanciarse de los temas antiguos: Lenoir, a comienzos ya del siglo XIX, «interpretó» los bajorrelieves dedicados a san Dionisio como escenas de la vida de Baco, y vio en la representación de las labores agrícolas del calendario escultórico de la catedral de Cambrai... las doce hazañas de Heracles. Para Boileau, Villon era el primer poeta francés, lo que suponía que no hubiese habido poesía en Francia hasta mediados del siglo XV. En la segunda mitad del siglo pasado aún se hablaba en el *Diccionario de literatura mundial* de «los diez siglos de tinieblas» que separaban la Antigüedad del Renacimiento.

Tal actitud hacia la Edad Media, que se alimentaba de graves prejuicios y de ignorancia, carece por entero de justificación desde hace tiempo. En relación con esto me viene a la mente la observación de Marx de que es demasiado cómodo ser liberal a costa de la Edad Media. El progresismo liberal, que justificaba se mirase con desprecio el período precapitalista de la historia de Europa, se ha erosionado mucho y nada parece impedir que se aborde el estudio de dicho período con mayor objetividad. Pero dificulta la imparcialidad el hecho de que sigan aplicándose dos patrones muy diferentes y desiguales cuando se valora la Edad Media, por un lado, y la Antigüedad o el Renacimiento por otro. Las bases psicológicas e histórico culturales de ello podrían ser objeto de un debate particular. Pero, en cualquier caso, es imposible negar que eso sucede. La Antigüedad y el Renacimiento son épocas iluminadas por la brillante luz del día, mientras que para la Edad Media el sol ha permanecido oculto casi durante mil años.

Vencer ese prejuicio (al igual que cualquier otro prejuicio) no es nada fácil. Está claro que no se trata de ninguna «rehabilitación» de la Edad Media, cosa que sería tan unilateral y tendenciosa como su tradicional denigración. El conocido medievalista francés Jacques Le Goff prevenía hace poco contra la sustitución de la vieja «leyenda negra» sobre la Edad Media por una nueva «leyenda dorada». Lo que hace falta es aplicar a la Edad Media los criterios adecuados, estudiar la cultura medieval bajo la luz de su propia lógica e intentar comprenderla «desde dentro».

Además de eso, no hay que olvidar que fue precisamente en

la Edad Media cuando empezaron a crearse las naciones europeas y a constituirse los estados modernos, a formarse las lenguas que hablamos[1]. Es más, muchos de los valores culturales que constituyen la base de nuestra civilización se remontan a la Edad Media. Aun con todos los contrastes, son indiscutibles los lazos y la filiación entre estas culturas.

Sin embargo, sería unilateral ver en la Edad Media la «infancia» de los pueblos europeos, el peldaño preparatorio de la nueva historia: la Edad Media tiene, ante todo, un valor histórico propio. El historiador alemán del siglo pasado Leopold von Ranke afirmó que «... cada época está en relación directa con Dios». Ranke, en forma idealista, había expresado un pensamiento muy justo y muy profundo: cada época es interesante e importante por sí misma con independencia de su relación con el curso posterior de la historia. Realmente, nosotros no estudiamos la historia del pasado sólo para entender cómo se ha formado el presente a partir de ese pasado —esto es, por decirlo así, teleológicamente. El conocimiento de las diferentes épocas de la historia, incluidas las lejanas, que pueden no estar relacionadas directa y evidentemente con nuestro tiempo, nos permite ver en la humanidad tanto la unidad como la diversidad. Al constatar que la historia se repite, que las necesidades y las manifestaciones del hombre son las mismas, entendemos más profundamente la estructura y el funcionamiento de la sociedad, las leyes de su movimiento. A su vez, confrontados a las diferencias y diversidad de las formas de vida del hombre en otros períodos de la historia o en otras civilizaciones o regiones culturales, aprehendemos más correctamente nuestra propia originalidad, vemos mejor el lugar que ocupamos en el proceso histórico mundial. Resulta, pues, igualmente necesario el conocimiento de lo general y de lo individual, de la unidad y de la diversidad.

El conocimiento histórico representa siempre, de una u otra manera, conciencia de sí: al estudiar la historia de otra época los hombres no pueden dejar de compararla con su tiempo. ¿No es éste a fin de cuentas el sentido de la historia de la cultura? Pero al comparar con otras nuestra época y nuestra civilización corremos el riesgo de aplicar a unas u otras épocas y civilizaciones nuestras propias medidas. En cierto grado ello es inevitable. Pero

---

[1] «... La tendencia a crear estados nacionales, que cada vez es más clara y consciente, constituye una de las más importantes palancas de progreso durante la Edad Media» (2, t. 21, 410).

es necesario ver con claridad el peligro que encierra un procedimiento tal. Lo que el hombre moderno considera un valor fundamental de la vida podría no serlo para los hombres de otra época y de otra cultura; y viceversa, lo que nos parece falso o insignificante pudo ser verdadero y primordial para el hombre de otra sociedad.

En una conocida anécdota histórica, Laplace, explicando a Napoleón el sistema del movimiento de los cuerpos celestes, respondió lo siguiente a la pregunta del emperador acerca de cuál era el papel que atribuía al creador en ese sistema: «No he tenido necesidad de tal hipótesis.» Realmente, la ciencia de los tiempos modernos puede prescindir de un motor inicial, de una inteligencia suprema, de un dios, de un creador, llámese como se llame esa fuerza sobrenatural. Pero no entenderíamos nada de la cultura de la Edad Media si nos limitásemos a la consideración de que en aquella época reinaban la ignorancia y el oscurantismo porque todos creían en Dios. Pues sin esa «hipótesis», que para el hombre de la Edad Media no era ninguna hipótesis sino un postulado, una necesidad absoluta de toda su visión del mundo y de su conciencia moral, aquél era incapaz de explicarse el mundo y de orientarse en el mismo. Esa era la verdad suprema para los hombres de la Edad Media, y en torno a ella se organizaban todas sus representaciones e ideas; una verdad a la que se referían sus valores culturales y sociales, y que constituía el principio último que regulaba toda la visión del mundo de la época.

Sólo se puede entender la cultura del pasado mediante un acercamiento histórico riguroso y midiéndola con la medida adecuada. No existe una escala única aplicable a las distintas generaciones y épocas, porque no existe ningún hombre idéntico a sí mismo sea cual fuere la época. No obstante, hasta los más grandes historiadores de los siglos XVIII y XIX sostenían precisamente la idea de que la naturaleza humana, y en particular la psicología humana, constituían una constante a lo largo de la historia. Como punto de partida de sus *Consideraciones acerca de la historia universal,* J. Burckhardt tomó al hombre «tal y como es, como ha sido siempre y como debe ser». El resultado de todo ello era que se sustituía al hombre de otros tiempos y culturas por el europeo occidental moderno.

La sociedad humana está en constante movimiento, cambio y desarrollo. En las diferentes épocas y culturas, los hombres perciben y conciben el mundo a su manera, organizan a su modo sus impresiones y conocimientos, elaboran su propia visión del

mundo, históricamente determinada. Y si queremos conocer el pasado tal y como era «en realidad» (una expresión más de Ranke), no podemos dejar de aspirar a acercarnos a éste con criterios que le sean adecuados, estudiarlo inmanentemente, revelar su propia estructura interna, evitando imponerle nuestros criterios modernos de valor.

Eso es especialmente importante a la hora de intentar entender una época tan original como la Edad Media. El sistema de concepciones y la organización de las ideas, que nos son ajenas y que imperaban en aquella época, resultan a veces difícilmente accesibles a la conciencia moderna. (¿No será esto lo que explica muchos de los prejuicios sobre la Edad Media?) Conocemos medianamente bien los acontecimientos históricos; pero conocemos mucho peor sus causas internas, los móviles que inspiraban a los hombres de la Edad Media y que condujeron a confrontaciones sociales e ideológicas. Sin embargo, todos los movimientos sociales son movimientos de hombres que piensan, de seres que sienten, que poseen una determinada cultura, y cuya conciencia está impregnada de determinadas ideas. Los actos de los hombres han sido inspirados por los valores e ideales de su época y de su medio. Si no tenemos plenamente en cuenta las orientaciones y criterios de valor por los que voluntaria o involuntariamente se guiaban los hombres de la sociedad feudal, no podemos aspirar a entender su conducta ni, por consiguiente, dar una explicación científica del proceso histórico.

Tampoco podemos entender su cultura si ignoramos el sistema de valores en que se apoyaba la visión del mundo de los hombres de la época medieval. En la Edad Media el género literario más difundido y popular es la vida de los santos; la muestra más típica de arquitectura la constituye la catedral; en la pintura predomina el icono y en la escultura los personajes de las Sagradas Escrituras. Los maestros artesanos, los escritores y pintores medievales, desdeñando los contornos visibles del mundo terrestre que los rodean, tienen la mirada puesta en el mundo del más allá. Pero lo peculiar no reside sólo en el objeto que llama su atención. ¿Cómo ven el mundo estos maestros? Los poetas y pintores dejan de lado casi por completo la naturaleza real, no reproducen el paisaje, no se fijan en las particularidades individuales de los hombres, no prestan atención al hecho de que en diferentes países y en diferentes épocas los hombres vestían de manera diferente, habitaban en viviendas diferentes, usaban otras armas. Prefieren la tipificación a la individualización; en

lugar de intentar penetrar en la variedad de fenómenos de la vida, parten de la irreconciliable oposición entre lo sublime y lo vil, situando en las antípodas el bien absoluto y el mal absoluto.

El mundo creado por los pintores medievales es muy peculiar e insólito a los ojos del hombre moderno. Los pintores parecen ignorar que el mundo es tridimensional, que tiene profundidad: en sus cuadros, el espacio es sustituido por el plano. Parecen ignorar también cómo transcurre el tiempo, pues en los cuadros de los pintores medievales no pocas veces se presentan como simultáneas acciones sucesivas: coinciden en el cuadro diversas escenas separadas en el tiempo. Por ejemplo: san Juan Bautista de pie ante el rey Herodes, san Juan Bautista en el momento en que el verdugo le corta la cabeza, y Herodías acercando a Herodes la bandeja con la cabeza de san Juan, cuyo cuerpo inanimado yace al lado, están representados juntos en un cuadro. O, por ejemplo: un noble señor galopa por el camino, entra en el castillo, salta del caballo y entra en los aposentos, se encuentra con el señor del castillo e intercambia con éste el beso de bienvenida obligatorio en tales ocasiones —y todo ello, no en una serie de cuadros sino representado en una misma obra sometida a una unidad de composición. Esa representación de acontecimientos sucesivos separados en el tiempo, en un espacio artístico plano, inadmisible desde nuestro punto de vista actual —según el cual un cuadro no puede expresar más que una sola situación temporal— puede encontrarse todavía en la época del Renacimiento. Véanse, por ejemplo, las ilustraciones de Botticelli a la *Divina Comedia* de Dante (¡hacia 1490!): tratando de mostrar el recorrido de Dante con Virgilio por los círculos del infierno, el pintor sitúa a sus personajes varias veces en el mismo dibujo.

A partir de ahí se puede presuponer que los maestros medievales no hacían tampoco una distinción clara entre el mundo terrestre y el mundo suprasensible —los dos son presentados con igual precisión, en una interrelación viva y, de nuevo, en el marco de un mismo fresco o de una misma miniatura. Todo ello no puede estar más lejos de nuestra concepción del realismo; aunque habría que recordar que la palabra «realismo» procede precisamente de la Edad Media, pero sin dejar de tener en cuenta que las «realia» eran en aquella época categorías a las que nosotros negamos ahora realidad.

Podríamos proseguir con la lista de «incongruencias», tal y como nos aparecen si las juzgamos a partir de los principios del arte moderno y de la «visión del mundo» que subyace en él.

Como es lógico, sería muy fácil hablar del «primitivismo» y la «espontaneidad infantil» de los pintores de la Edad Media, de su «ineptitud», de que no habían descubierto todavía, por ejemplo, la perspectiva espacial, lineal, etc. Sin embargo, todos esos razonamientos tan sólo pondrían de manifiesto la incomprensión del mundo interno del pintor o poeta medievales y el deseo de juzgar el arte de otra época basándose en los criterios de hoy, completamente ajenos a los hombres de la Edad Media.

Se me podrá objetar que el lenguaje del arte es siempre convencional, y que es difícil hacerse idea a través de él de la conciencia social de los hombres de una u otra época y de su manera de ver el mundo. Eso es justo. Pero las «rarezas» de la conciencia medieval no sólo se encuentran en el arte. Por ejemplo: ¿acaso no resulta asombroso, desde el punto de vista moderno, el hecho de que la palabra y la idea tuvieran en el sistema de la conciencia medieval el mismo grado de realidad que el mundo objetual, que las cosas mismas a las que correspondían conceptos generales; que lo concreto y lo abstracto no estuviese delimitado o, en cualquier caso, que fuesen poco claros los límites entre lo uno y lo otro; que se considerase meritorio en la Edad Media repetir los pensamientos de los maestros antiguos y se condenase la expresión de nuevas ideas; que el plagio no fuese objeto de persecución, mientras que la originalidad podía ser tomada como herejía; que en una sociedad en la que la mentira se consideraba un gran pecado, se tomase como medio de establecer la verdad y como acto piadoso la elaboración de documentos falsos para justificar los derechos de propiedad y otros; que no existiese en la Edad Media una idea clara de la infancia como estado específico del hombre y que se considerase a los niños como a pequeños adultos; que el resultado de un litigio judicial no dependiese de la determinación de las circunstancias del caso, o no sólo de ellas, sino más bien de la observancia de las reglas de procedimiento y de la enunciación de fórmulas, y que se tratase de establecer la verdad en el juicio mediante un duelo entre las partes, o mediante la prueba del hierro candente o del agua hirviendo; que pudiesen ser llevados a los tribunales en calidad de acusados no sólo los hombres sino también los animales y hasta los objetos inanimados; que medidas agrarias con el mismo nombre equivaliesen a superficies distintas, es decir, que fuesen prácticamente inconmensurables; que también la unidad de tiempo —la hora— pudiese tener diferente duración en las distintas estaciones del año; que entre los señores feudales la prodigalidad se valorase mucho

más que el ahorro, cualidad suprema del burgués; que en esa sociedad la libertad no fuese sin más lo contrario de la dependencia, sino que se combinase con ella; que se considerase la pobreza un estado más agradable a Dios que la riqueza, y que mientras unos trataban de enriquecerse otros renunciaran voluntariamente a todos sus bienes?

No sólo eso. Al estudiar la cultura medieval nos encontramos constantemente con una mezcla paradójica de nociones contrapuestas: lo sublime y lo vil, lo espiritual y lo groseramente corporal, lo siniestro y lo cómico, la vida y la muerte. Aun estando situadas en las antípodas, estas nociones se aproximan con frecuencia, invierten sus posiciones y vuelven luego a distanciarse otra vez. El culto a un santo puede tomar formas muy grotescas cuando los creyentes, preocupados por asegurarse el futuro por medio de las reliquias milagrosas del santo varón, deciden matarlo; o cuando los campesinos veneran la tumba de un perro considerado santo. La santidad se presenta como una amalgama de devoción sublime y magia primitiva, de abnegación extrema y de conciencia de elegido, de desinterés y de codicia, de misericordia y crueldad. Leyendo las obras de hagiografía y los «ejemplos» destinados a edificación de los creyentes, no es difícil encontrar relatos en los que los santos no dudan en recurrir a los tribunales de justicia, abandonando para ello sus sepulcros, cuando son ofendidos o ven menoscabadas sus prerrogativas; provocan a menudo reyertas y se muestran dispuestos a golpear y hasta matar a los que no se manifiestan inclinados a creer en su santidad y a adorarles. Según refleja la literatura edificante, igual de asombrosamente se comportan a veces el mismo Jesús y la Virgen María: el Salvador es capaz de bajarse de la cruz para enviar al otro mundo a puntapiés a un individuo que ha infligido una ofensa a su madre o a él mismo; y la Virgen María, para castigar a un pecador que ha escupido la hostia-cuerpo de Cristo, se venga provocando la inundación de un país entero con varios cientos de miles de habitantes. Es también paradójica la interpretación que se hace de los espíritus del mal. Los diablos son comúnmente representados en la Edad Media como seres muy horribles y a la vez simplones y graciosos. En esa época circulan también relatos acerca de «buenos-malos espíritus» que, deseosos de hacer las paces con el Creador, están dispuestos a ayudar generosamente a los hombres y hasta entregar dinero para la adquisición de una campana de iglesia; algunos demonios, instalados en cuerpos de posesos, glorifican a los santos

taumaturgos y, haciendo alarde de su latín, entablan disputas teológicas.

La cultura medieval se presenta constantemente ante nosotros como una combinación de oposiciones que puede parecernos imposible. El teólogo afirma la existencia de una jerarquía establecida por Dios, para, a continuación, condenar al fuego eterno a los que están en la cima de esa jerarquía, mientras ensalza a los que constituyen la base de la misma. Se celebra la erudición y se mira con desprecio a los «idiotas» incultos, proclamándose al mismo tiempo que el camino más seguro para lograr la salvación del alma es la falta de discernimiento, la pobreza de espíritu y hasta la locura. La vida y la muerte —contrarios radicales en todas las concepciones del mundo— resultan a veces reversibles; es permeable la frontera entre ambas: algunos individuos mueren sólo por algún tiempo y los muertos vuelven con los vivos para contarles los suplicios del infierno que esperan a los pecadores. El Juicio de los Muertos que ha de tener lugar «al final de los tiempos», después del Santo Advenimiento, resulta que se realiza también en el momento de la muerte del individuo, cuando demonios y ángeles se reúnen junto al lecho del moribundo para presentar respectivamente la relación de pecados y méritos y disputarse la posesión de su alma; los suplicios infernales de los pecadores comienzan inmediatamente después de su muerte y no tras el Juicio Final. De acuerdo con las personas que han visitado el infierno, en el mundo del más allá —en donde cabría esperar que reinase la eternidad— discurre un tiempo terrestre. Después de la muerte de un hombre, su alma se separa del cuerpo pero sigue conservando todas las propiedades físicas del mismo, ya que los que han estado en el otro mundo cuentan que las almas son sometidas a variados tormentos y se sacian de comida; los elegidos que han tenido la suerte de volver del mundo del más allá llevan en su cuerpo las huellas de las quemaduras del infierno.

El simbolismo impregna la vida medieval en todos los órdenes, desde la refinada exégesis teológica y los ritos de iniciación de los caballeros, hasta el terrible procedimiento del anatema; la creencia en los milagros y en los signos; la complicidad mágica entre el objeto y su propietario; la concepción del colectivo humano como comunidad de vivos y muertos; la no existencia de distancia sensible entre el hombre y la naturaleza, al estar el hombre integrado en los ritmos de ésta y pudiendo y debiendo influir en ellos; la materialización de las esencias espirituales cuan-

do, por ejemplo, la plegaria hace levitar al hombre que reza o cuando las piedras regaladas para la reparación de una iglesia aparecen en la balanza del arcángel que pesa el alma del devoto donante, y, contra los pecados, inclinan aquélla a su favor. Y así podríamos seguir hasta el infinito. Resulta verdaderamente difícil comprender la cultura medieval con un pensamiento basado en las leyes de la lógica establecida por Aristóteles: hay demasiadas cosas en esa época que nos parecen irracionales y contradictorias, cuando no monstruosas.

Pero con esto es suficiente. No hemos hecho sino enumerar los fenómenos de la vida medieval que no encajan en la racional manera de pensar de nuestro tiempo, y que primero nos han venido a la memoria, para ilustrar una vez más la manida tesis del «atraso» y el «salvajismo» de la Edad Media. Hemos querido mostrar que todas esas «absurdidades» e «incongruencias» necesitan ser explicadas y comprendidas de manera adecuada. La tendencia a la inversión paradójica de las representaciones habituales relativas al orden establecido, lo alto y lo bajo, lo santo y lo profano —tendencia que, según Bajtin, es característica del carnaval— constituye un rasgo intrínseco de la concepción medieval del mundo. Es evidente que esta manera de percibir la realidad incluye orgánicamente rasgos grotescos. Pero lo grotesco en modo alguno equivale aquí a cómico y podría no estar en absoluto relacionado con lo risible —muy por el contrario, estaba a veces muy lejos de esto último. La conciencia moderna, que confiere a lo grotesco un papel limitado como medio artístico en el campo del arte cómico, se familiariza difícilmente con ese mundo medieval de constante inversión y percibe como cómicas muchas escenas que generaban en tiempos devoto asombro. ¡No hay nada que exprese mejor la distancia que separa la cultura de la Edad Media de la de los tiempos modernos que tal incomprensión!

Se hace imprescindible intentar revelar el contenido intrínseco, el sentido oculto de esa cultura que no es tan lejana, no sólo en el tiempo sino en lo que se refiere al conjunto de su estructura.

La complejidad del intento de comprender la vida espiritual de los hombres de dicha época no se reduce solamente al hecho de que haya en ella mucho de ajeno e incomprensible para el hombre de nuestro tiempo. Es dudoso también que el material de la cultura medieval pueda ser sometido al desmembramiento que tenemos por costumbre realizar cuando estudiamos la cultura moderna. En lo que se refiere a la Edad Media resulta prácti-

camente imposible aislar del conjunto, por estar suficientemente diferenciadas, esferas tales de la actividad cultural como la estética, la filosofía, el conocimiento histórico o el pensamiento económico. Sin duda que tal procedimiento puede emplearse, pero difícilmente se evitará el riesgo de desnaturalizar tanto la cultura medieval en su conjunto como la esfera dada. En efecto, cuando los pensadores medievales estudiaban lo bello lo hacían siempre con la intención de comprender a Dios, creador de todas las formas visibles, que no existían en sí mismas sino tan sólo como medios de aprehender la razón divina. De la misma manera, tampoco el hombre medieval concebía la historia como un proceso autónomo y espontáneo que se desarrollaba de acuerdo con sus leyes inmanentes; el flujo de acontecimientos que se desarrollaba en el tiempo sólo adquiría sentido cuando se estudiaba desde el punto de vista de la eternidad y de la realización del designio divino. Los razonamientos de los científicos de la Edad Media sobre la riqueza, la propiedad, el precio, el trabajo y otras categorías económicas eran parte integrante del análisis de las categorías éticas: ¿qué es la justicia?, ¿cuál debe ser el comportamiento del hombre (incluido el comportamiento económico) para que no le conduzca a un conflicto con el objetivo supremo final de la salvación de su alma? La filosofía era la «criada de la teología», y a los ojos del filósofo medieval tal función de la misma fue durante mucho tiempo su única justificación y la que daba a sus razonamientos un significado profundo.

¿Quiere esto decir que todo el conocimiento medieval se limitaba a la teología y que es completamente imposible el estudio del pensamiento estético o filosófico de la época feudal? ¡Naturalmente que no! Ello implica que a la hora de elegir como objeto de análisis la creación artística o el derecho, la historiografía u otros aspectos de la actividad intelectual de los hombres de la Edad Media no se debe aislar la esfera de tal actividad del contexto histórico-cultural más amplio, porque sólo en el marco de esa totalidad que llamamos cultura medieval es posible entender correctamente uno u otro de sus componentes. La teología representaba la «generalización suprema» de la práctica social de los hombres de la Edad Media; proporcionaba un sistema significante universal en cuyos términos se concebían a sí mismos y concebían su mundo, encontrando fundamentación y explicación al mismo.

En resumen, lo expuesto quiere decir que la visión del mundo medieval se caracterizaba por su integridad —de ahí su no dife-

renciación específica, la inseparabilidad de sus distintas esferas. Y de ahí también la creencia en la unidad de la creación. De la misma manera que en un detalle de la catedral gótica encontraba su expresión la arquitectónica de todo el grandioso edificio; al igual que en un capítulo cualquiera de la *Summa teológica* podía desvelarse el principio organizador de todo el tratado; o lo mismo que en un acontecimiento individual de la historia terrestre se veía el símbolo de los acontecimientos de la Historia sagrada, o lo que es lo mismo, se percibía lo eterno en lo temporal, así el hombre representaba la unión de todos los elementos que componían el mundo y el fin último de la creación. En una ínfima partícula estaba contenido el todo; el microcosmos era en cierto modo una copia del macrocosmos.

Sin embargo, la integridad de la visión del mundo de esta época no supone en absoluto que sea armónica y que no haya en ella contradicciones. Los contrastes entre lo eterno y lo temporal, lo sagrado y lo pecaminoso, el alma y el cuerpo, lo celeste y lo terrestre, que estaban en la base misma de esta visión del mundo, encontraban sus raíces en la vida social de la época: en las oposiciones irreconciliables entre riqueza y pobreza, dominación y sometimiento, libertad y carencia de libertad, privilegio y humillación. La visión cristiana medieval del mundo «eliminaba» las contradicciones reales trasladándolas al plano superior de categorías universales supraterrestres; y en ese plano era posible la solución de tales contradicciones, al concluirse la historia terrestre como resultado de la redención, con la vuelta del mundo a la eternidad, vuelta que se efectuaba en el tiempo. Por eso la teología aportaba a la sociedad medieval no sólo una «suprema generalización», sino también la «sanción», la justificación y la consagración (2, tomo 7, 361).

Aplicado a la Edad Media, el concepto mismo de cultura habría de interpretarse sin duda de una manera mucho más amplia de lo que es habitual cuando se estudia la cultura de los tiempos modernos. La cultura medieval no abarca sólo categorías estéticas o filosóficas, y no se limita a la literatura, a las bellas artes y a la música. Para comprender los principios determinantes de esta cultura hay que ir mucho más allá de los límites de tales esferas; podrá descubrirse entonces que tanto en el derecho como en la economía, en las relaciones de propiedad y en otros muchos dominios, en la base de toda la actividad práctica creadora de los hombres, existe una cierta unidad, sin la cual resultaría imposible comprender por entero ninguna de dichas

esferas particulares. Todas ellas reciben su coloración de la cultura.

Es probable que la cultura de todas las épocas pueda ser analizada con la misma amplitud que si se tratase de un sistema significante universal. Estamos dispuestos a aceptar que ello sea así. Pero hemos de insistir en que el principio de integridad es especialmente necesario a la hora de abordar el estudio de la Edad Media. Las diversas esferas de la actividad humana no tienen en esa época su «lenguaje profesional» específico —en el sentido en que se dan en la sociedad moderna los lenguajes de la vida económica, de la política, del arte, de la religión, de la filosofía, de la ciencia o del derecho. Veamos algunos ejemplos. En la Edad Media existían las matemáticas y, por lo tanto, el lenguaje de los símbolos matemáticos. Pero estos símbolos matemáticos eran al mismo tiempo símbolos teológicos, porque las matemáticas mismas fueron durante mucho tiempo «aritmética sagrada» y sirvieron para explicar simbólicamente las verdades divinas. Por consiguiente, el lenguaje de las matemáticas no era independiente; era más bien un «dialecto» de la lengua, más universal, de la cultura cristiana. El número era un elemento esencial del pensamiento estético y un símbolo sagrado; era el pensamiento divino.

Tomemos otro ejemplo. La pobreza fue un fenómeno característico de la época feudal. Pero la pobreza no se veía en aquella época (al menos hasta un período bastante tardío) como un problema social y económico de carácter autónomo. El problema de la pobreza se veía en el contexto de otros problemas completamente distintos y más importantes para la conciencia medieval. La pobreza se interpretaba en términos de división jurídico-estamental de la sociedad: se consideraba pobres a los no nobles, a los no privilegiados, por lo que no se veía ninguna incongruencia lógica en la oposición «nobles-pobres», ya que tales conceptos no se referían a la economía, a la propiedad. O también podía verse en la pobreza un estado de elección: los *pauperes Christi,* los «pobres de Cristo», eran gentes que habían renunciado a los bienes terrestres para alcanzar con mayor seguridad el reino de los cielos. Dicho de otra manera, el lenguaje de las categorías económicas tampoco tenía ninguna autonomía: representaba también un «dialecto» de una especie de «metalenguaje» de la cultura en el que las nociones y los términos económicos, teológicos y jurídicos no estaban disociados.

Pongamos un ejemplo más. El trovador provenzal cantaba a

su amada; pero, para expresar sus sentimientos y describir la belleza de ésta, no encontraba, y, por lo visto, ni siquiera buscaba, palabras originales, especiales. El sistema de conceptos y la terminología a los que recurría constantemente eran los de un lenguaje jurídico puramente feudal: «servicio», «don», «juramento de fidelidad», «señor», etc. Tal es el vocabulario amoroso que utilizaba para cantar su amor. La amada era para él lo más querido del mundo; más querida, entre otras cosas, que las ciudades de Andalucía o de Oriente, que la tiara papal o que el Sacro Imperio romano.

Sin detenernos más en ilustrar esta idea (en el desarrollo de nuestra exposición se encontrarán muchos ejemplos más que pueden interpretarse de la misma manera), subrayemos la polivalencia semántica del lenguaje del hombre de la Edad Media. Los términos más importantes de su cultura son todos plurisignificativos y adquieren sentido especial en los diversos contextos. Un testimonio evidente de tal polivalencia del lenguaje de la cultura medieval lo constituyen las «etimologías» y las «summas», muy populares en aquella época. Un rasgo característico del intelectual de la Edad Media era saber dar una «interpretación semántica polivalente» a un mismo texto. Así pues, para entender el «lenguaje» de un sector concreto de la actividad humana en la sociedad feudal era preciso conocer el lenguaje en el que se expresaba la cultura de esta sociedad, a la cual estaba subordinado —ese lenguaje no llegaba nunca a constituirse en sistema cerrado autónomo. Todos los «lenguajes» profesionales, sectoriales, habían de ser interpretados constantemente y sólo eran significantes en tanto en cuanto tenían sentido no sólo en el marco del tipo dado de actividad especializada, sino también fuera de dicho marco. A decir verdad, no existía en esa época más que un solo lenguaje, un sistema semiótico universal, que en cada ocasión se descifraba de una manera especial en dependencia de la esfera de la actividad humana a la que se aplicaba. ¿No será ésta una de las razones de la hegemonía universal del latín en la Europa medieval?

Pero si la cultura medieval presenta efectivamente las particularidades, la estructura específica y la ligazón entre sus elementos que hemos señalado más arriba, ¿cuál es entonces la manera de estudiarla en tanto que entidad? Todo método de investigación ha de estar en dependencia de la naturaleza del objeto a estudiar y ha de tener en cuenta tal naturaleza. Hasta ahora se ha avanzado mucho en la comprensión de los rasgos característi-

cos y el contenido concreto de la filosofía, el arte y la literatura de la Edad Media; también en cuanto al conocimiento del pensamiento ético y estético, la educación, el derecho, la doctrina económica de la Iglesia, así como de otros muchos aspectos de la concepción del mundo y de la cultura de dicha época. El progreso del conocimiento científico lleva consigo, natural e ineludiblemente, la diferenciación de los aspectos de la investigación. Ello hace que, lamentablemente, no siempre se ponga suficientemente de relieve lo que hay de común en los diferentes fenómenos culturales. Todas las formas que tomó la vida cultural en la Edad Media no son otra cosa que funciones de la actividad social de los hombres de aquella época, el resultado del «modelado» del mundo que habían llevado a cabo.

Está claro que para comprender la vida, el comportamiento y la cultura de los hombres de la Edad Media es preciso esforzarse por reconstruir las representaciones y establecer los valores que les eran propios. Es necesario poner al descubierto los «hábitos de la conciencia» de esos hombres, su modo de valorar la realidad, las particularidades de su visión del mundo. Parafraseando lo dicho más arriba por Ranke, puede señalarse que al historiador no sólo le interesa hoy en día cómo era «realmente» el pasado sino también cómo veían su propio tiempo los hombres del pasado.

Pero ¿es posible, al cabo de tantos siglos, penetrar en los recovecos de aquellos hombres? Los intentos por lograrlo son, con mayor frecuencia, obra de los novelistas que de los científicos. Sin embargo, el historiador de la cultura no debe basarse sólo en la imaginación; su intuición ha de encontrar apoyo en un método científico; es preciso que se dote de procedimientos que le garanticen un enfoque relativamente objetivo del material que tiene entre manos. Nosotros consideramos que habría que orientarse a desvelar las principales categorías universales de la cultura, que la impregnan en todas sus manifestaciones y sin las cuales esta última no sería posible. Son, al mismo tiempo, categorías determinantes de la conciencia humana. Nos referimos a conceptos y formas de percepción de la realidad tales como el tiempo, el espacio, el cambio, la causa, el destino, el número, la relación entre lo sensible y lo suprasensible, la relación entre las partes y el todo. La lista podría ampliarse y habría que precisarla y desarrollarla. Pero lo esencial no está en eso. Las mencionadas nociones universales están, en cada cultura, ligadas entre sí y forman una especie de «modelo del mundo», una «red de coor-

denadas» mediante las cuales los hombres aprehenden la realidad y construyen la imagen del mundo que existe en su conciencia.

Al introducir el concepto de «modelo del mundo» hemos de hacer de inmediato una reserva: al término «modelo» no le damos ninguna connotación cibernética especial. Más adelante utilizaremos como equivalentes expresiones tales como «modelo del mundo», «cuadro del mundo», «visión del mundo» e «imagen del mundo».

El hombre se guía, en todo su comportamiento, por el «modelo del mundo» configurado por la sociedad dada. Con la ayuda de las categorías que conforman ese «modelo» selecciona los impulsos y las impresiones que le llegan del mundo exterior y los transforma en datos en su experiencia interior. Estas categorías fundamentales preceden en cierto modo a las ideas y a la concepción del mundo que se forman en los miembros de la sociedad o en los grupos que la componen. Eso hace que, por muy diversas que sean las ideologías y las convicciones de esos individuos y grupos, pueda encontrarse en la base de tales ideologías y convicciones nociones y representaciones universales, imprescindibles para el conjunto de la sociedad y sin las que no es posible la elaboración de ninguna idea, ninguna concepción y ningún sistema filosófico, estético, político o religioso. Las citadas categorías constituyen el «material» semántico básico de la cultura. El carácter obligatorio de tales categorías para todos los miembros de la sociedad hay que entenderlo, como es lógico, no en el sentido de que la sociedad las impone conscientemente a los individuos, prescribiéndoles que comprendan el mundo y piensen precisamente de esa manera: se trata de una imposición inconsciente por parte de la sociedad, y de una percepción igual de inconsciente, de una «absorción» de esas categorías y representaciones por parte de los miembros de la sociedad (aunque en la medida en que los grupos dirigentes se dan cuenta de la importancia de algunas de las categorías y conceptos de la cultura y se aseguran el control de las mismas, impiden su libre interpretación y consideran herejes y renegados a los que se alejan de su comprensión tradicional y «ortodoxa» —como ocurrió precisamente en la época del feudalismo). Esas categorías están plasmadas en la lengua y en otros sistemas de signos (en los lenguajes del arte, de la ciencia, de la religión), y resulta igual de imposible pensar el mundo sin recurrir a tales categorías como pensar al margen de las categorías del lenguaje.

Ya hemos señalado lo incompleto de la lista de las principales

categorías culturales que hemos citado. Junto a estas formas de experiencia del mundo, existen otras que poseen una mayor coloración social, pero que se encuentran también en todas las sociedades, tales como: individuo, grupo social, trabajo, riqueza, propiedad, libertad, derecho y justicia. A diferencia de las categorías cósmicas enumeradas más arriba, denominaremos a estas últimas categorías sociales. Pero la división del mundo en cosmos natural y cosmos social es siempre, en mayor o menor medida, convencional, y en muchas sociedades ni siquiera es posible establecerla: por una parte el cosmos es antropomorfo y, por otra, el mundo del hombre no está separado, o lo está escasamente, del mundo de la naturaleza. Por eso, en muchas civilizaciones, categorías sociales tales como las que acabamos de citar están ligadas de manera muy estrecha a las categorías cósmicas y se entremezclan con ellas. Tanto las primeras como las segundas son igualmente importantes para la construcción del «modelo del mundo» de una sociedad dada.

Cada civilización, cada sistema social, se caracteriza por su manera específica de concebir el mundo. Cuando decíamos que las principales categorías conceptuales y sensoriales eran universales, nos referíamos a la circunstancia de que éstas son esenciales al hombre en cualquier etapa de su historia —aunque el contenido de las mismas sea variable. Según sean las estructuras sociales nos encontraremos con muy diferentes categorías de tiempo o de libertad, con actitudes muy diversas hacia el trabajo, con una comprensión variada del derecho, con distintas maneras de percibir el espacio y de interpretación de la causalidad. Hemos de admitir que en el marco de una civilización dada, todas estas categorías no constituyen un conjunto casual, sino que forman un sistema; la modificación de algunas de ellas implica necesariamente la modificación de las demás.

Las nociones y representaciones conceptuales fundamentales de una civilización se forman en el proceso de actividad práctica de los hombres, a partir de su propia experiencia y de la tradición que han heredado de la época precedente. A cada nivel de desarrollo de la producción, de las relaciones sociales, de la autonomía del hombre con respecto a su entorno natural, le corresponden sus propias maneras de percibir el mundo. Y, en ese sentido, reflejan la práctica social. Pero al mismo tiempo, esas categorías determinan el comportamiento de individuos y grupos. Precisamente por ello influyen en la práctica social, ayudando a que ésta tome las formas que se corresponden como el

«modelo del mundo» en el que están agrupadas dichas categorías.

Todo esto atestigua la importancia primordial del estudio de tales categorías para comprender la cultura y la vida social de las diferentes épocas de la historia. Hay que reconocer que tal objetivo es extremadamente complicado. Tampoco resulta superfluo preguntarse si tal objetivo es, en general, alcanzable, ya que, en su expresión histórica concreta, las mencionadas categorías eran propias de los hombres de una época completamente distinta a la nuestra. Comprensibles para ellos, esas categorías se han transformado después en jeroglíficos que necesitan ser descifrados. Arrancadas del tejido vivo de la cultura medieval, han llegado hasta nosotros en forma dispersa y, lo que es más importante, vaciadas de las significaciones específicas que les daban los hombres de la Edad Media. Ya no pueden recuperar para nosotros su significación inicial. El peligro de atribuir a estas categorías un sentido nuevo ajeno a ellas no deja de ser real, si no resulta incluso inevitable.

Pero, en realidad, estas dudas nos plantean directamente un problema más general: ¿seremos capaces de comprender el pasado sin hacer que prevalezca la visión que nos dicta nuestro medio y nuestra época? Aparentemente, esta pregunta no tiene sino una respuesta negativa. En efecto, nuestro interés por las épocas pasadas, los criterios con los que trabajamos a la hora de seleccionar el material de las fuentes disponibles, los juicios de valor que aplicamos a ese material, las generalizaciones y deducciones que formulamos, están condicionadas sin duda alguna, en una u otra medida, por el sistema de ideas y valores propio de nuestra sociedad. Y, a pesar de todo, el conocimiento histórico existe y no puede no existir. ¡Es significativo que Spengler, que formuló la tesis de la incomunicabilidad de las diferentes culturas —que él concebía en forma de mónadas encerradas en sí mismas y sin ventanas ni puertas—, se viese obligado a hacer una excepción para el historiador (o sea para sí mismo) y a admitir la posibilidad de comprender el principio de la vida interior de cada una de estas mónadas! Eso era, naturalmente, muy poco consecuente desde su propio punto de vista, aunque completamente natural. Porque el investigador que absolutice la idea de la dificultad o imposibilidad que tiene el representante de una cultura de comprender otra cultura, se encontrará inexorablemente ante una parálisis creadora total y se verá reducido al silencio.

Conscientes de las dificultades que ofrece el establecimiento

de un diálogo entre los hombres modernos y los hombres de otras épocas, no podemos renunciar al intento de establecer ese diálogo. El éxito de tales intentos dependerá en gran medida de los métodos que el investigador utilice y de que éste sea conocedor de los peligros que le acechan. La investigación histórica de la cultura exige un enfoque en el que las «interferencias del aparato», es decir, las ideas y valores del científico mismo, engendradas por su época, sean reducidas al mínimo, o al menos valoradas plenamente: no es posible librarse completamente de ellas. Deberíamos preguntarnos además si tales «interferencias» son sólo un obstáculo en el camino del conocimiento o si no constituyen, al mismo tiempo, un estímulo para la comprensión de la cultura del pasado.

Hemos seleccionado tan sólo unos cuantos componentes del «modelo del mundo» medieval: el tiempo y el espacio, el derecho, la riqueza, el trabajo y la propiedad. A tal selección puede hacérsele el reproche de arbitraria. En realidad, ¿qué hay de común entre las categorías del tiempo y del derecho o entre las categorías del trabajo y del espacio? Conciernen a esferas diferentes de la experiencia humana, a niveles distintos de aprehensión de la realidad por parte del hombre. Pero, precisamente por eso, tal vez ofrezca un interés especial centrar la atención en ellas: ¿no será posible encontrar en nociones y representaciones tan diferentes en muchos aspectos alguna cosa en común que permita juntarlas en un solo cuadro del mundo? Lo que queremos es realizar algo así como pruebas aisladas en diferentes secciones de ese edificio llamado «mundo medieval», a fin de establecer la naturaleza común a tales secciones y los lazos que las unen. El hecho de seleccionar categorías tanto de orden cósmico como social nos da la posibilidad de acercarnos a la concepción del mundo de los hombres de la Edad Media desde diferentes ángulos y definirla con mayor amplitud. Al seleccionar dichas categorías nos hemos guiado por una consideración más: queríamos demostrar que se puede y se debe encontrar, no sólo en categorías tales como el tiempo y el espacio, que tienen relación directa con el arte, sino también en categorías que tienen en apariencia una relación más lejana con la cultura —tales como el derecho, la propiedad y el trabajo—, un contenido «cultural», sin el cual su significación social, y hasta su importancia económica, serían incomprensibles.

(Tal vez no esté de más dar aquí una explicación de carácter personal. El autor del libro llegó al estudio de la cultura a partir

del estudio de la problemática socioeconómica de la Edad Media. La profundización en temas como el de la génesis del feudalismo, las relaciones agrarias y la estructura de la propiedad de la tierra y el destino del campesinado, es lo que en definitiva me impulsó —más bien me obligó— a interesarme por la psicología colectiva y por las ideas que del mundo y de sí mismos tenían los protagonistas de los procesos sociales de aquella época; sin entender su visión del mundo, su cultura, resultaba imposible comprender su comportamiento económico. El punto de partida señalado ha determinado en gran medida el enfoque, el planteamiento del problema y la elección misma de las categorías culturales analizadas.)

A la pregunta relativa a si hemos seleccionado correctamente las categorías de nuestro análisis, será tal vez conveniente contestar tras leer el libro. Si a partir de nuestra exposición se perfilasen algunos rasgos del cuadro del mundo del hombre de la Edad Media, podríamos dar por cumplida la tarea que nos habíamos planteado. Quizás tras leer el libro se le haga más claro al lector que la elección de categorías de la cultura que hemos efectuado no es tan casual ni arbitraria como parece a primera vista. ¿No resultará que, precisamente a través del análisis de tales categorías, es posible conseguir una mejor comprensión de la originalidad de la personalidad humana en la época medieval? ¿Precisamente el estudio de categorías de la cultura medieval de la Europa occidental tales como el espacio y el tiempo, el derecho, la actitud hacia el trabajo, la riqueza y la pobreza, no nos ayudará a entender las causas por las que Europa, que había entrado en la Edad Media con retraso respecto a una serie de regiones de oriente en cuanto a nivel de vida material y espiritual, pasase a primer plano al final de esta época y empezase a ejercer una influencia determinante en el curso de la historia mundial?

Al esforzarnos por esclarecer los componentes aislados de la forma que tomaban las representaciones e impresiones del hombre medieval, no podemos dejar de preguntarnos acerca de los principios por los que hemos de guiarnos. Un «modelo del mundo» constituye una formación bastante estable que determina durante un largo período las percepciones humanas y la manera de vivir la realidad por parte del hombre. En la Edad Media, época en que los desarrollos y cambios se producían muy lentamente —de manera incomparablemente más lenta que en la época actual— el cuadro general del mundo resultaba, por fuer-

za, extraordinariamente estable. Algunos científicos llaman a las mentalidades, a las tendencias psicológicas colectivas y a los estereotipos intelectuales, «mazmorras en las que hay encerrado un tiempo muy prolongado». Y hasta cuando el historiadormedievalista es capaz de seguir ciertos cambios paulatinos de las mentalidades a lo largo del período que estudia, lo hace en una perspectiva cambiante. Por ejemplo, al analizar la vida espiritual de la época de la Reforma, se constata que, en amplios sectores populares, el cuadro medieval del mundo se ha conservado en sus rasgos esenciales hasta los tiempos modernos y ha mostrado su estabilidad a pesar de los profundos cambios experimentados en los sectores socioeconómicos y religioso-culturales. Por eso, a pesar de todo y con las necesarias reservas y limitaciones, podemos hablar del «cuadro medieval del mundo», refiriéndonos a toda una serie de siglos en los que tal cuadro ha predominado en la conciencia humana.

Es importante examinar los orígenes del mencionado cuadro. La atención se centra generalmente en la filiación entre la percepción de finales de la Antigüedad y la de la Edad Media, atribuyendo con razón el cristianismo un papel especial en la formación de la percepción del mundo medieval. En una medida incomparablemente más pequeña se toma en consideración el otro componente de la actitud medieval hacia la realidad: el sistema de nociones de la época de los bárbaros. En la Antigüedad, la mayoría de los pueblos de Europa eran todavía bárbaros; aunque con el paso de la Edad Media comenzaron a iniciarse en el cristianismo y en la cultura grecorromana, la influencia de la civilización antigua hizo que se borrase su concepción tradicional del mundo. Bajo la cobertura de los dogmas cristianos persistieron las creencias y las representaciones arcaicas. Por eso no habría que hablar de uno, sino de dos «modelos del mundo»: el «modelo del mundo» de los bárbaros (para la Europa occidental, se trata principalmente del modelo germánico) y el «modelo del mundo» que lo reemplazó, surgido de la potente influencia de la cultura mediterránea más antigua y desarrollada, incluyendo también aquí al cristianismo.

Por eso, en cada uno de los apartados de este libro hablaremos en primer lugar de la percepción de una u otra categoría en la época de los bárbaros, y sólo después en la época del medievo cristiano. Al abordar la segunda parte de esta labor, el autor ha podido apoyarse en las investigaciones de historiadores, de teóricos del arte, estudiosos de la literatura, lingüistas e historiado-

res de la filosofía y de la ciencia que, persiguiendo objetivos diferentes, han acumulado un gran material que revela las formas de la experiencia y de la conciencia del hombre de la Edad Media. Por el contrario, son mucho menos numerosos los trabajos en lo que concierne a las categorías culturales de los bárbaros. Lo que en este último campo ofrece mayor interés es a nuestro entender la aportación de datos relativos a la cultura escandinava del medievo temprano. En el norte de Europa las tradiciones culturales germánicas se conservaron más tiempo, y están representadas con muchísima mayor amplitud que en ningún otro sitio, en los monumentos. Aun con toda su originalidad, la cultura escandinava de este período refleja de manera suficiente importantes rasgos de la cultura del mundo bárbaro del conjunto de Europa.

El cuadro del mundo que surge al esforzarnos por descubrir algunos componentes básicos de la visión medieval exige claramente algunas precisiones. En primer lugar, la visión medieval del mundo se desarrollaba y cambiaba a pesar de su relativa inmovilidad, por lo que se hace necesario introducir el elemento de movimiento como una de sus características y mostrar las diferencias en la interpretación de unas u otras categorías de la cultura en determinados períodos de la Edad Media. Sin embargo, como nos proponemos esbozar un «modelo» cultural general analizando más de cerca sus componentes aislados, consideramos que es legítimo, con tal enfoque, hacer abstracción en mayor o menor medida del desarrollo que condujo a la deformación de ese «modelo». Señalaremos a la vez, cuando sea necesario, los factores de descomposición del cuadro del mundo estudiado por nosotros. Con todo, la evidenciación de las categorías estructurales dignas de interés puede ser suficiente para alcanzar el objetivo que nos hemos planteado; si los resultados obtenidos son convincentes surgirá después la necesidad de rellenarlos de mayor contenido concreto, relacionándolos más estrechamente desde el punto de vista cronológico. Lo mismo sucede también con las diferencias existentes en la percepción del mundo entre ciertos pueblos de Europa Occidental en la época de la Edad Media; pero no nos es posible tratarlas aquí.

A las ciencias humanas modernas se les plantea muy agudamente el problema de la relación entre diacronía y sincronía. La investigación histórica es diacrónica por definición: su objetivo es mostrar la historia, es decir, los cambios en el tiempo. Pero la necesidad constituye un todo coherente y debe ser estudiada en

tanto que unidad estructural, lo que plantea al investigador el problema del análisis sincrónico del sistema. La combinación de estos dos aspectos es fuente de no pocas dificultades metodológicas. No obstante, desearíamos subrayar que la investigación sincrónica del sistema sociocultural no contradice en absoluto el enfoque histórico sino que más bien lo completa. El análisis sincrónico no presupone en modo alguno una sociedad inmóvil; constituye tan sólo una modalidad particular de descripción. Como ya hemos señalado, cada una de las categorías de la cultura medieval analizadas en nuestro trabajo se contempla bajo las dos ópticas: la sincrónica y la diacrónica: primero, en tanto que elemento de la cultura arcaica de los germanos, y, después, como componente de la cultura de la sociedad feudal. Claro está que, con esto, queda sin resolver el problema del paso de la primera situación a la siguiente.

Señalemos otra circunstancia esencial. El «cuadro del mundo» de los bárbaros y el «cuadro del mundo» del medievo feudal son muy diferentes. El primero se ha formado en una sociedad relativamente homogénea con normas tribales todavía muy vivas. Por eso, también la cultura del mundo bárbaro tenía una gran homogeneidad y sus valores eran de aplicación universal en el marco de esa sociedad. Lo que no significa que en la sociedad preclasista la cultura fuera «simple» o «primitiva», sino tan sólo que su lenguaje tenía una significación de alcance general y representaba un sistema semántico que, en gran medida, todos los grupos y miembros de la sociedad interpretaban de la misma manera.

Por el contrario, la «imagen del mundo» de la Edad Media resulta mucho más complicada y contradictoria. Esto se explica en primer lugar por la naturaleza social de la sociedad feudal dividida en clases y estamentos sociales antagónicos. Las «ideas de la clase dominante» se convierten aquí en «ideas dominantes»; pero estas ideas y visiones dominantes —principalmente la visión cristiana del mundo— no desplazan completamente otras formas de conciencia social, que se conservan en las clases bajas de la sociedad. Y lo más importante de todo reside en el hecho de que los mismos conceptos y símbolos son interpretados ya de diferente manera en los distintos grupos sociales.

En efecto, la «imagen del mundo» que se dibuja en la conciencia de los representantes de las diferentes capas y clases sociales de la sociedad feudal no es la misma. Es poco probable que la actitud hacia la realidad del caballero y del burgués coin-

cidieran con la del profesor de universidad y la del campesino. Es ésta una consideración a tener muy en cuenta; más adelante, al analizar el tema de la percepción del tiempo en la Edad Media, intentaremos demostrar cuán radicalmente empezó a cambiar la actitud hacia el tiempo en las ciudades con la racionalización general de la vida; el análisis de los problemas relativos al trabajo, la propiedad y la riqueza adquiere rasgos muy diferentes según se trate de la concepción que de estas categorías tenían los campesinos, los burgueses, la nobleza o el clero. De la misma manera, en la medida en que tratemos la cuestión de la personalidad humana en la sociedad feudal, la detallaremos en dependencia de la adscripción social de los diferentes representantes de esta sociedad.

Sin embargo, lo que ocupará principalmente nuestra atención no será propiamente la ideología del medievo, ni la visión consciente del mundo de los hombres de esta época, condicionada por la posición social de los mismos, sino aquellas representaciones del mundo de las que no siempre tenían conciencia clara y que se hallaban lejos, por lo tanto, de estar completamente ideologizadas: cuando hablamos de la experiencia de categorías tales como tiempo, espacio, derecho, etc., suponemos una actitud relativamente espontánea hacia ellas, una actitud no mediatizada todavía por entero a través del sistema de opiniones sociales y de intereses clasistas. En otras palabras, aspiramos a descubrir los elementos culturales, que no nos interesan tanto a nivel ideológico como a nivel sociopsicológico, en la esfera de la percepción del mundo y no en la de la concepción del mundo, aun cuando somos conscientes de lo interrelacionadas que están ambas esferas a través de múltiples transiciones y graduaciones. Naturalmente, es imposible estudiar la psicología social eliminando la ideología —y tampoco tratamos de hacerlo. Pero la cuestión estriba en dónde se pone el acento, dónde está situado el eje de la investigación. De las categorías de la percepción medieval del mundo citadas más arriba nos interesaremos en especial precisamente por el aspecto sociopsicológico, por la «mentalidad».

¿Es legítimo un enfoque así de la historia de la cultura? Estamos convencidos de que no sólo es legítimo sino hasta inevitable; la experiencia de la ciencia durante los últimos decenios, y especialmente durante los últimos años, nos confirma en esta opinión. El estudio de la vida social bajo el ángulo sociopsicológico es reconocido cada vez más ampliamente como un objetivo de importancia primordial. Es imposible limitarse a un método

de investigación y de descripción de la sociedad esencialmente «objetivo» —mejor dicho, «objetual»—, por medio del cual dicha sociedad se estudia de la misma manera que se estudian los objetos físicos, es decir, «desde el exterior»; es preciso, además, intentar penetrar en las profundidades de la conciencia humana y de la percepción del mundo, descubrir su estructura y su papel en el movimiento histórico general. El objeto del análisis histórico cultural es el hombre social vivo, que piensa y siente, cuyo comportamiento está determinado por la sociedad; comportamiento que, a su vez, influye en la vida social y su movimiento. Las primeras experiencias —hasta ahora todavía aisladas— de investigación concreta del modo de pensar de los hombres de la Edad Media son sin duda alguna interesantes y ponen de relieve la productividad de tal enfoque. Los trabajos que conocemos demuestran que hay base para hablar de una determinada orientación mental propia del medievo y de un estilo de pensamiento predominante a lo largo de este período.

Dado que nuestro libro está dedicado a esclarecer determinadas categorías básicas de la concepción medieval del mundo y de las particularidades de la cultura medieval, tienen especial importancia para nosotros los rasgos comunes de esa cultura, lo que es inherente a la misma en tanto que sistema único. El «modelo» de cultura que esbozamos es más bien un «un tipo ideal» que una representación más o menos exacta de la realidad. Elegimos y tratamos de comprender algunos componentes de la cultura, que deberán ser objeto más adelante de un análisis más detallado.

Al hacer la recopilación y el estudio del material que tiene que ver con el cuadro del mundo del hombre medieval, es preciso reconocer de entrada que el material que ofrecen las diversas fuentes es extremadamente incompleto y fragmentario. La cuestión no estriba sólo en el hecho de que no hayan llegado hasta nosotros todos los testimonios. No hay que perder de vista que uno de los rasgos inherentes a la Edad Media es que en la escritura sólo se manifestaba una pequeña parte de la actividad creadora de los hombres de aquella época, porque la gran mayoría de la población era analfabeta y no tenía posibilidades de dejar constancia de sus pensamientos y sentimientos de otra manera que no fuese la forma oral. Una parte importante de la información no quedó conservada en la escritura. Naturalmente, la sociedad europea medieval no se parece a las sociedades «etnográficas»; había en ella instrucción y formación cultural, aunque, de todas formas, éstas fueran patrimonio de unos pocos.

La tradición libresca de los «doctos», en primer lugar la de los pertenecientes al clero, y la tradición folclórica, oral, de los «ignorantes», los «idiotae», constituían los dos polos de la cultura medieval. La instrucción estructura de manera especial el intelecto; y ello, junto al hecho de que amplias capas de la población fuesen *illitterati,* imprimía un sello imborrable a toda la cultura. En esa cultura predominaban los textos recitados sobre los que se leían, los textos que se percibían al oído y no de manera visual. Los autores medievales se dirigían a menudo a oyentes y no a lectores. Sería ingenuo esperar que se pueda lograr reconstruir tal cultura en forma más o menos completa. Estamos en realidad ante un iceberg, oculto en su mayor parte a la mirada.

Quisiéramos, finalmente, subrayar una vez más que el concepto utilizado por nosotros de «hombre de la Edad Media» es una abstracción. Al tratar de desvelar lo que hay de común en las categorías culturales utilizadas en aquella época es necesario recordar constantemente que la sociedad medieval era una sociedad de feudales y campesinos, de habitantes de las ciudades y de aldeanos, de gente instruida y de analfabetos, de clérigos y de laicos, de ortodoxos y de herejes. La polaridad de los diferentes grupos y clases de la sociedad feudal, aun sin llegar a destruir —hasta un momento dado— el «cuadro general del mundo», lo convertía en oscilante, ambivalente y contradictorio. Pero para poner de manifiesto con rigor esos antagonismos que se daban en la cultura serán necesarias investigaciones especiales.

En nuestro libro hemos centrado la atención en las manifestaciones globales de la cultura medieval. Los puntos de vista de los pensadores más destacados de la época acerca de determinadas cuestiones nos interesan fundamentalmente en la medida en que se les puede considerar típicos, representativos de la sociedad feudal y del sistema de valores que predominaba en ella.

Dado que la ciencia está tan sólo comenzando el trabajo de reconstrucción de la «imagen del mundo» de la Edad Media, toda elaboración tendrá en este campo un carácter preliminar y sus conclusiones habrán de ser probadas por investigaciones más profundas. Lo que el autor pretende no es resolver la cuestión, sino tan sólo plantearla.

El carácter un tanto apodíctico de la exposición, del que el autor no ha logrado librarse, no ocultará al lector el hecho de que muchas de las cuestiones que se analizan en el libro siguen siendo precisamente eso, cuestiones, problemas abiertos. El *pathos* de

este trabajo no consiste en proclamar verdades sino en plantear interrogantes. Nuestros conocimientos acerca del pensamiento y la cultura medievales son demasiado fragmentarios e incompletos, y hasta tal punto es difícil la comprensión de los testimonios de sus representantes que toda afirmación se convierte inevitablemente en hipotética y necesita de reservas y precisiones.

Después de la aparición de la primera edición del libro se han publicado numerosos trabajos en los que se estudian diversos aspectos de la cultura medieval; al mismo tiempo, la atención de los investigadores se centra en esos trabajos fundamentalmente en la reconstrucción del cuadro del mundo, la psicología colectiva y la religiosidad de los hombres de la época feudal. Puede decirse sin temor a exagerar que precisamente esa problemática está ahora en primer plano en la medievalística. En el campo de la atención de los historiadores, entran cada vez más decididamente, junto a las figuras de importantes poetas, cronistas y pensadores de la época, los portadores de cultura desconocidos: gentes pertenecientes a diferentes capas de la sociedad, incluidos caballeros de tres al cuarto, ciudadanos ordinarios y campesinos. Los científicos encuentran nuevos enfoques a las fuentes, que ofrecen la posibilidad de distinguir la voz de la gente corriente de la sociedad medieval y acercarse al conocimiento de su percepción y su concepción del mundo. La sociedad de esa época ya no se analiza sólo «desde arriba», desde el punto de vista de la elite intelectual, sino «desde abajo», desde la posición del pueblo llano.

No tenemos aquí posibilidad de pasar revista a los nuevos trabajos. Por ello, nos limitaremos sólo a una breve relación de aquellos aspectos de la cultura medieval que han sido planteados en la medievalística desde los años sesenta hasta comienzos de los ochenta y que están relacionados con la temática de nuestro libro. En esos años se ha proseguido el estudio de las nociones del espacio y del tiempo, su reflejo en la literatura y en las artes plásticas, así como en la comprensión de la historia, tomando como base la percepción del tiempo. Se ha prestado cada vez mayor atención a temas como el de la «familia», la «vida sexual», la «mujer» y la «infancia». El tema de la muerte y el del mundo de ultratumba, en tanto que componentes importantísimos de la autoconciencia del mundo medieval, han atraído mucho a los investigadores. Se han planteado, de una manera nueva en mu-

chos sentidos, los problemas de la religiosidad popular, que, como se ha demostrado en una serie de trabajos, poseía características muy especiales y no era en modo alguno un debilitado eco de la teología y de la espiritualidad elevada. Va quedando claro que las creencias y la práctica de amplias capas de la población de la Europa medieval sólo pueden comprenderse contemplándolas en el contexto más amplio de la cultura popular, problema que se está discutiendo vivamente en las investigaciones de los últimos años. Se plantean también las cuestiones relacionadas con la autoconciencia de las capas y clases aisladas de la sociedad feudal, en concreto la de los caballeros, así como las nociones acerca de la estructura de la sociedad, en las que se refleja de manera peculiar la realidad social —realidad social que, a su vez, experimentaba sobre sí misma la influencia de tales nociones. Un rasgo característico de la medievalística moderna, que se ocupa de los problemas de la cultura y de las visiones socioculturales de los hombres de la Edad Media, es la aspiración a entender estos fenómenos en estrecha relación e interacción con las estructuras socioeconómicas[2].

Puede decirse que, en general, ha cambiado de manera radical el enfoque con el que se analiza la percepción del mundo de los hombres de la época medieval; como resultado de ello comienzan a esbozarse poco a poco los contornos de «otro medievo» (195), se descubren zonas ocultas de la cultura y, por lo tanto, adquieren también nueva resonancia los temas tradicionales de la historia del arte y de la creación literaria.

[2] Resúmenes y compendios de la producción científica contemporánea (35, 45, 71).

I. El «cronotopo» medieval

El tiempo y el espacio son parámetros determinantes de la existencia del mundo y formas fundamentales de la experiencia humana. El entendimiento moderno corriente se guía en su actividad práctica por las abstracciones «tiempo» y «espacio». El espacio se entiende como una forma tridimensional, geométrica, uniformemente extensible y divisible en segmentos conmensurables. El tiempo se concibe en tanto que duración pura, secuencia irreversible del desarrollo de acontecimientos, que conducen del pasado hacia el futuro pasando por el presente. El tiempo y el espacio son objetivos; sus cualidades son independientes de su contenido material.

Los problemas de la comprensión del tiempo y del espacio que han planteado a las diversas ciencias la teoría de la relatividad, la física de las partículas elementales y la psicología de la percepción, no han rozado siquiera a la mayor parte de los historiadores, ni en modo alguno ha modificado en la práctica la actitud tradicional de éstos hacia dichas categorías. El historiador concibe el espacio como objeto del que trata la geografía y la cartografía históricas; o, a lo sumo, como algo que hay que tener en cuenta al estudiar las «condiciones exteriores» del desarrollo histórico, como un factor ecológico. El tiempo de los historiadores es fundamentalmente el tiempo de los cuadros cronológicos y sincrónicos. Estas categorías no plantean, por lo general, problemas especiales[1].

La cuestión estriba en que, comúnmente, los historiadores entienden las categorías del tiempo y del espacio en tanto que

[1] Este reproche afecta en muchísimo menor grado a los historiadores del arte y de la literatura *(vid.* más abajo).

«formas» objetivas «de existencia de la materia». Además, no se presta la atención necesaria al hecho de que la «materia» de la historia sea en gran medida específica, a que las categorías del espacio y del tiempo no puedan aplicarse de una manera absolutamente idéntica a la naturaleza y a la sociedad. No somos a veces conscientes de que el espacio y el tiempo no sólo existen objetivamente sino que también son vividos y percibidos subjetivamente por los hombres; y que, además, estas categorías son interpretadas y aplicadas de manera distinta en las diferentes civilizaciones y sociedades, en los diferentes niveles de desarrollo social, en las diferentes capas de una misma sociedad e incluso según los individuos. La constatación de este hecho, que confirman los datos aportados por numerosas ciencias —la lingüística, la etnología o la antropología cultural, la historia del arte, la historia de la literatura, la psicología— tiene también una gran importancia para la ciencia histórica, y, sobre todo, para la historia de la cultura. Como ya se ha subrayado más arriba el hombre se guía en su actividad práctica y en su conciencia por unas u otras categorías básicas del «cuadro del mundo»; y de cómo interprete tales categorías dependerá en gran medida su comportamiento, el comportamiento de los grupos sociales y el desarrollo de sociedades enteras. El estudio de las «herramientas» conceptuales y sensoriales de la cultura permitiría comprender mejor su naturaleza y, por consiguiente, esclarecer las condiciones en las que se operó, en una u otra época histórica, la formación de la personalidad humana.

El planteamiento de la tarea señalada tiene una importancia especial para el estudio de la Edad Media. Nuestra concepción del mundo es distinta a la percepción y a la visión del mundo de los hombres de la Edad Media. En un porcentaje importante, sus ideas y actos no sólo nos son ajenos sino difícilmente comprensibles. Por eso es absolutamente real el peligro de atribuir a los hombres de aquella época motivos que no eran los suyos y el de interpretar de manera errónea los verdaderos móviles que los animaron en su vida práctica y teórica.

El hombre no nace con «sentido del tiempo»; sus nociones temporales y espaciales vienen siempre determinadas por la cultura a la que pertenece. La actitud consciente hacia el tiempo es característica de la sociedad industrial desarrollada. El hombre moderno opera fácilmente con los conceptos del tiempo, y concibe sin dificultades especiales el pasado más lejano. Es capaz de prever el futuro, planificar su actividad y determinar a largo

plazo el desarrollo de la ciencia, de la técnica, de la producción y de la sociedad. Esta capacidad se explica por el alto grado de organización de los sistemas temporales que utilizamos. Percibimos el tiempo y el espacio como las únicas abstracciones que hacen posible la organización de un cuadro unificado del cosmos, la elaboración de la idea de un universo uno y ordenado. Estas categorías han adquirido para nosotros carácter autónomo; es posible operar con ellas de manera libre e instrumental sin referirnos a acontecimientos determinados —esto es, independientemente de esos acontecimientos.

Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media y en la época del Renacimiento hubo hombres que se detuvieron a pensar en el problema de la irreversibilidad del tiempo que huye; pero nos parece justa la afirmación de que, tomada la sociedad en su conjunto, nunca se ha valorado tanto el tiempo ni ha ocupado un lugar tan importante en la conciencia del hombre como en la época actual. El hombre moderno es un «hombre apresurado», su conciencia se define por su actitud hacia el tiempo. El tiempo esclaviza al hombre; la vida de éste se desarrolla *sub specie temporis*. Se ha desarrollado una especie de «culto al tiempo». La rivalidad misma entre los sistemas sociales se concibe ahora en términos de competición en el tiempo: ¿quién vencerá en cuanto a los ritmos de desarrollo?, ¿para quién «trabaja» el tiempo? La esfera del reloj con la manecilla de los segundos que gira apresuradamente podría tomarse como símbolo cabal de nuestra civilización.

Exactamente de la misma manera ha cambiado también el concepto de espacio: ha resultado que el espacio podía contraerse. Los nuevos medios de comunicación y de transporte han hecho posible recorrer por unidad de tiempo distancias incomparablemente superiores a las de hace unas cuantas decenas de años, sin hablar ya de un pasado más lejano. Como resultado de ello, el mundo se ha hecho mucho más pequeño. La velocidad, categoría que conjuga las nociones de espacio y de tiempo, ha adquirido inmensa importancia en la actividad humana. Ha cambiado de manera radical, en su conjunto, el ritmo de vida. Aunque todo eso lo veamos como algo natural, la humanidad no ha conocido nada semejante en toda su historia.

Las categorías modernas de tiempo y de espacio tienen muy poco que ver con el tiempo y el espacio tal y como éstos eran percibidos y vividos por los hombres de los demás periodos históricos. En la llamada conciencia primitiva o mitológica, estas

categorías no existían como abstracciones puras ya que el pensamiento mismo de los hombres en los estados arcaicos del desarrollo era esencialmente concreto, objetual y sensitivo. Los hombres aprehendían el mundo, a la vez, como unidad sincrónica y diacrónica, por lo que su conciencia del mismo era «extratemporal». «Nos encontramos ante la paradójica situación —escribe G. Whitrow— de que el hombre, en su primera conceptualización consciente del tiempo, se esforzó instintivamente por transcender el tiempo o suprimirlo» (81, 74). ¿Existen realmente fundamentos para decir que la orientación mental hacia la eliminación del tiempo que emana de la vuelta al prototipo mítico, al *illud tempus* inicial, no era otra cosa que un intento de superar el confinamiento y el aislamiento de la existencia humana individual? Con el mito de la regeneración del tiempo, la cultura arcaica daba al hombre la posibilidad de vencer la brevedad y la unicidad de su vida. Sin alejarse del cuerpo social tribal ni en pensamiento ni en comportamiento, el hombre engañaba a la muerte. En este sistema de conciencia, el pasado, el presente y el futuro estaban situados, por decirlo así, en un mismo plano; eran, en cierto sentido, «simultáneos». El tiempo se vivía de la misma manera que el espacio: el tiempo estaba «espacializado»; el presente no estaba separado del bloque básico del tiempo, compuesto por el pasado y el futuro. El hombre antiguo veía tanto el tiempo pasado como el presente extendiéndose en torno suyo, penetrándose y explicándose el uno al otro. El acontecimiento que tuvo lugar en el pasado y el que está teniendo lugar en el presente, pueden ser percibidos por la conciencia arcaica, en determinadas condiciones, como fenómenos de un mismo plano, que se desarrollan en la misma secuencia temporal. Para la conciencia moderna el tiempo y el espacio del hombre primitivo pueden parecer desordenados. En la sociedad primitiva, la orientación temporal se extiende sólo al futuro inmediato, al pasado cercano y a la actividad en curso, a los fenómenos del entorno directo del hombre —más allá de estos límites los acontecimientos son percibidos de una manera más difusa y poco coordinados en el tiempo. Aunque el hombre primitivo se orientaba perfectamente en el espacio, apenas lo concebía fuera del marco de su acción práctica.

Una peculiaridad esencial de la comprensión que del espacio y el tiempo tenían los hombres de la sociedad primitiva, estriba en el hecho de que tales categorías no apareciesen en su conciencia en forma de coordenadas neutras sino en tanto que poderosas

y misteriosas fuerzas que gobernaban todas las cosas, la vida de los hombres e incluso la de los dioses. Por eso estaban cargadas de valores emocionales: el tiempo, al igual que el espacio, podía ser bueno y malo, propicio para determinadas actividades y peligroso y hostil para otras; existía un tiempo sacro, un tiempo festivo, un tiempo de sacrificio, un tiempo de reproducción del mito vinculado a la vuelta del «tiempo primordial»; y, de la misma manera, existía un espacio sacro, determinados lugares sagrados y hasta mundos enteros sometidos a fuerzas especiales.

Una delimitación verdaderamente precisa entre pasado, presente y futuro sólo se hace posible cuando domina en la conciencia social la percepción lineal del tiempo, relacionada con la idea de su irreversibilidad. Esto no significa que esa delimitación no haya existido en absoluto en las sociedades arcaicas: la experiencia vivida proporciona al hombre material para comprender la sucesión cronológica de sus actos y de los fenómenos de la naturaleza. Las secuencias cronológicas en las que se organizaba la vida práctica de los hombres primitivos eran distintas en la conciencia que tienen éstos del tiempo cíclico del mito; los antepasados y sus descendientes vivos existían en dimensiones temporales distintas. Sin embargo, los festejos y rituales constituían el eslabón que engarzaba estas dos percepciones del tiempo, esos dos niveles de conciencia de la realidad. De esta manera, el tiempo lineal no predominaba en la conciencia humana; éste se hallaba subordinado a la noción cíclica de los fenómenos de la vida, pues precisamente el tiempo que se repite constituía el soporte de las representaciones mitológicas que encarnaban la visión del mundo del hombre primitivo. La combinación de la noción lineal del tiempo con la noción cíclica mítico-poética —la «condensación onírica del tiempo» (Thomas Mann)— puede observarse bajo formas diversas a lo largo de toda la historia; la cuestión estriba en saber cuál es la relación entre estas dos formas diferentes de conciencia del tiempo que transcurre. De una manera u otra, muchos de los pueblos que crearon en el pasado grandes civilizaciones concibieron las cosas según un esquema circular. La idea de un presente que dura eternamente y que está indisolublemente vinculado al pasado es la que fundamenta los sistemas de valores sobre los que se erigieron las culturas orientales antiguas. Los antiguos chinos concebían tradicionalmente el tiempo como una sucesión cíclica de eras, dinastías y reinados que tenían un orden litúrgico y que estaban sometidas a un ritmo riguroso. En la Antigüedad, la rueda era el elocuente símbolo de

la noción india del tiempo. La rueda del orden cósmico gira desde el comienzo de los tiempos, es el ciclo sin fin del nacimiento y la muerte. Las pirámides egipcias pueden considerarse también monumentos majestuosos al tiempo «que se había detenido» de las civilizaciones antiguas de oriente. En la vida corriente, el tiempo, evidentemente, fluye; pero se trata del tiempo de las apariencias del mundo visible, mientras que el auténtico tiempo es la eternidad de la realidad suprema, que no está sujeta a cambios. Para los antiguos egipcios el mundo salió acabado de las manos del creador; el pasado y el futuro coexistían en el presente.

No nos arriesgaremos a analizar más detalladamente las peculiaridades de las concepciones temporales de los diferentes pueblos del Oriente antiguo; tendríamos sin duda grandes dificultades para resumirlas en una fórmula única. Recordemos en ese sentido la advertencia de D. Needham contra el peligro de exagerar el carácter estático de la cultura china antigua. Needham se apoya para hacer esa afirmación en la gran tradición histórica china (214, 44 y sig.). Por el contrario, se habla de que falta historiografía con respecto a otras civilizaciones de la Antigüedad. De todas formas, antes de lanzarse a las grandes generalizaciones sería necesario estudiar de una manera más profunda y multifacética cada una de las culturas antiguas. Se debería tener en cuenta, además, que la noción del tiempo de uno u otro pueblo se manifiesta de manera diferente cuando se trata de teorías sobre la naturaleza o la historia, que cuando se trata de los mitos, cultos y ritos, que son reflejos más directos de la conciencia popular.

La Antigüedad se considera, con razón, la cuna de la civilización europea; durante la Edad Media, y especialmente en la época del Renacimiento, la herencia cultural antigua ha fecundado poderosamente la cultura de Europa. Sin embargo, nada pone tan de relieve la profunda oposición entre la cultura antigua y la cultura nueva como el análisis de su orientación temporal. Mientras que el tiempo vectorial domina por entero en la conciencia moderna, en la conciencia helénica no jugaba sino un papel subordinado. Las nociones temporales de los griegos se mantuvieron bajo la fortísima influencia de la concepción mitológica de la realidad. El tiempo carecía de homogeneidad y de encadenamiento cronológico; al igual que el espacio, no se había convertido todavía en abstracción. El mundo no era comprendido ni sentido por los griegos antiguos en las categorías del cambio y del

desarrollo, sino como un estado inmóvil o como un movimiento circular en el interior de un gran círculo. Los acontecimientos que tenían lugar en el mundo no eran únicos: las sucesivas épocas se repetían y los hombres y los fenómenos que habían existido hacía tiempo volverían de nuevo al acabar el «gran año» —la era pitagórica. El hombre contemplaba un cosmos perfecto y armónico —«un todo modelado plásticamente, como si se tratase de una gran figura o una estatua, o hasta de un instrumento afinado con gran precisión y que emite determinado tipo de sonidos» (48, 50).

A. F. Lósev llega incluso a hablar de «estilo escultural de la historia». El cosmos del antiguo heleno es un «cosmos material-sensitivo y vivo, que se presenta como eterno ciclo de la sustancia que, ora emerge del caos indiviso y que asombra por su armonía, su simetría, su organización rítmica y su sublime y calma majestuosidad, ora camina hacia su destrucción, rompiendo su buen orden y transformándose de nuevo en caos» (48, 38, 55; 49, 598-600, 612-613). Las artes plásticas de la antigüedad expresaron con enorme e impresionante fuerza precisamente esa actitud con respecto al tiempo. El tratamiento del cuerpo en el arte antiguo testimonia que los antiguos veían en el momento presente la plenitud del ser, perfecto en sí y no sometido a desarrollo. «"Era", "es" y "será" son las "formas" de un tiempo que imita a la eternidad y discurre en círculo de conformidad con las leyes del número» (Platón, *Timeo*, 38). La conciencia helénica está orientada hacia el pasado; para los helenos el mundo estaba gobernado por el destino al que se hallaban sometidos no sólo los hombres, sino hasta los dioses; en esa visión no tenía cabida, por consiguiente, el desarrollo histórico. La Antigüedad era «astronómica» (A. F. Lósev) y, por tanto, no consciente de la historia: era estática. Según la visión de los antiguos griegos, el siglo de oro se hallaba tras ellos, en el pasado; el mundo no progresaba a través de cambios cualitativos. Los griegos de la Antigüedad eran hombres que «retrocedían hacia el futuro», que iban al encuentro de éste «con la espalda hacia delante». Esta concepción del mundo mítico-poética, estática y cíclica, completamente orgánica, que tenían los helenos, se transformará con los romanos.

Los historiadores romanos eran mucho más sensibles al transcurso lineal del tiempo y no concebían la marcha de la historia según categorías mítico-poéticas sino partiendo de determinados momentos iniciales de la historia real (fundación de Roma, etc.).

Pero a pesar del inmenso desarrollo del pensamiento filosófico, el mundo antiguo no elaboró una filosofía de la historia que rebasara el marco del pensamiento histórico general: en la visión del mundo de los antiguos la historia no se percibía como un drama —un campo de acción en el que pudiese desarrollarse el libre albedrío del hombre.

En la Antigüedad los hombres no eran todavía capaces de romper el círculo de la existencia natural y oponerse resueltamente al medio natural. Su dependencia de la naturaleza y su incapacidad para verla como un objeto sobre el que actuaban desde el exterior, encuentra su más clara expresión, en el dominio de la cultura, en la idea de la analogía intrínseca entre el hombre —«microcosmos»— y el mundo —«macrocosmos»—, de estructura idéntica y compuestos de los mismos elementos, así como en la imagen de un cuerpo humano «cósmico» —un cuerpo que no está acabado ni diferenciado claramente del mundo que le rodea, sino que se vierte sobre él, que se abre al mundo y que lo absorbe. Esta imagen de «cuerpo grotesco», que jugó un papel de primer orden en las culturas antigua y medieval, se mantuvo en la conciencia popular durante una serie de períodos hasta el Renacimiento, que marca el paso a otra concepción del mundo, al mismo tiempo que el hombre adquiere una nueva conciencia de sí mismo (individualismo y cuerpo «cerrado», «disociado» del mundo) (10). A esta percepción específica de la realidad, tal y como se expresa en lo grotesco, correspondía también una relación especial con el tiempo, muy alejada de la interpretación de éste como lineal y no repetido.

Polibio y Ssè Ma-ts'ien, dos grandes historiadores de la Antigüedad que vivieron en regiones socioculturales totalmente distintas, coinciden de manera asombrosa en la interpretación de la historia como proceso cíclico; si bien es verdad que para ellos esa idea de rotación no significaba una simple repetición, sino que esa repetición llevaba consigo un nuevo contenido (42, 52). A pesar de todo, tanto el historiador chino como el griego se muestran incapaces de salir del marco de la visión del mundo y de la noción del tiempo característico de su época y de su cultura respectiva; la historia no era para ellos sino el eterno retorno, en un orden determinado, de las mismas formas políticas.

De esta manera, la irreversibilidad del tiempo, que nos parece natural y sobrentendida, algo sin lo que no nos sería posible imaginar el tiempo, pierde ese carácter de necesaria en cuanto se rebasan las fronteras de las concepciones propias de la civiliza-

ción moderna, condicionadas por la historia y, por lo tanto, inevitablemente limitadas. El tiempo lineal no es sino una de las formas posibles del tiempo social, que se ha impuesto en la región cultural europea como sistema único de referencia con respecto al tiempo. Pero, también en dicha región, tal cosa sucedió como resultado de un largo y complicado desarrollo.

¿Pero cómo se produjo exactamente ese desarrollo? ¿Cuáles fueron las representaciones del tiempo y del espacio en Europa durante la Edad Media? En el estudio de esas categorías fundamentales de la conciencia humana para el período que va desde la Antigüedad hasta los tiempos modernos existe un cierto vacío, una especie de *no man's land.* Se podría pensar que, durante ese período intermedio, la conciencia humana permaneció en estado primitivo. Esa es de hecho la visión que tienen de las cosas aquellos autores que, dejando de lado la Antigüedad, afirman que la personalidad humana no existía en la Edad Media y que no se formó hasta la llegada del Renacimiento. En esta última época surgió, en la psicología humana, una nueva actitud hacia el espacio y el tiempo: el hombre del Renacimiento, que se veía situado en el centro del mundo que acababa de descubrir, se convirtió en punto de referencia de sí mismo. Pero ¿cuál era la estructura de la personalidad humana en los períodos precedentes de la historia europea? Carecemos de una respuesta suficientemente detallada a esta pregunta, aunque hay que reconocer que Spengler la planteó con mucha insistencia. Sin embargo, el problema del «modelo del mundo» que se forma en una sociedad dada y que imprime su sello a todos los aspectos de la actividad del hombre, es también un problema de la personalidad humana, cuyas relaciones con el mundo y cuya autoconciencia encuentra su expresión en las categorías del «cuadro del mundo», incluidas las del espacio y el tiempo.

Pero aquí se hace necesario retomar de nuevo las reservas y limitaciones hechas más arriba. ¿Es posible hablar de categorías únicas de espacio y de tiempo al aplicarlas a toda la Edad Media y a todos los países de Europa en aquel período? Naturalmente que no. ¿No habrán existido diferencias en la acepción de tales categorías según las distintas capas y clases sociales, hasta en un mismo país y en un mismo tiempo? Sin duda alguna. Somos plenamente conscientes de ello. Pero, por otra parte, la pregunta puede plantearse también de otra manera: ¿no sería posible descubrir en las mencionadas categorías un contenido común, una especie de sustrato sobre el que se han desarrollado todas las

diferencias, sea cual fuere la importancia de éstas? Si partimos del hecho de que, a pesar de todo, hubo entre los hombres de la Edad Media un cierto grado de comunidad en la experiencia vivida del espacio y del tiempo, al menos hasta un momento dado, será necesario esclarecer ese factor común antes de pasar a la posterior diferenciación de dichas nociones.

La frontera histórica que marca el momento en que las diferencias en la percepción y la comprensión de las citadas categorías se hicieron significantes corresponde, pensamos, al final de la Edad Media, cuando la práctica económica y el estilo y ritmo de vida mismos de la clase urbana se diferenciaron radicalmente del modo de vida de las clases rurales de la sociedad medieval. Durante ese período, las categorías del tiempo y del espacio, en la forma que les era característica dentro del marco del «modelo del mundo» medieval, comenzaron a transformarse, a perder su contenido tradicional. Se pasó gradualmente del «tiempo bíblico» al «tiempo de los mercaderes» (según expresión de Jacques Le Goff). Pero este tránsito duró mucho tiempo; fue lento y no se concluyó hasta finales de la Edad Media. Para comprender esa evolución se hace necesario, por tanto, reconstruir primero el «modelo» del espacio y del tiempo que funcionaba en el período anterior al medievo. Las nuevas categorías del tiempo y del espacio relacionadas con la actividad de los comerciantes y los artesanos, con el comienzo del desarrollo de la ciencia, etc., permanecieron durante mucho tiempo dentro del marco del «modelo del mundo» medieval, pero transformándolo cada vez más profundamente. El florecimiento de la cultura urbana no significó ni el fin ni la «decadencia» del medievo, pero llevó consigo una diferenciación cada vez más profunda del cuadro tradicional del mundo, que con anterioridad era más o menos igual para toda la sociedad.

Más arriba hemos señalado que el cuadro del mundo o sus elementos aislados se inscriben en los sistemas significativos que funcionan en una sociedad dada. Es lógico, por ello, que tratemos de identificar sus huellas en primer lugar en la literatura y el arte. Sin embargo, la utilización de estas obras para el estudio de conceptos espacio-temporales sólo es posible en una medida limitada. Esto se explica por el hecho de que en el proceso de conocimiento artístico del mundo los artistas elaboran sus propias categorías, autónomas del tiempo y del espacio, y se hace preciso tener en cuenta su carácter convencional. El tiempo artístico y el espacio artístico con los que nos encontramos en la

literatura o en la pintura tienen particularidades específicas que, en gran medida, no se derivan directamente de la concepción del mundo y de la historia de la sociedad en la que han sido creadas esas obras, sino que dependen de los especiales objetivos ideológicos y artísticos que se les plantean a los escritores, poetas y pintores. Es legítimo suponer, por ejemplo, que el hombre de la Edad Media amaba la naturaleza y la admiraba (simple suposición, cuyo fundamento no discutiremos por ahora); pero el autor de un poema o de un cuadro podía perfectamente no reflejar ese sentimiento y ofrecer una representación absolutamente convencional del medio que rodeaba a los hombres de esa época, de conformidad con las exigencias de interpretación religiosa y simbólica del mundo. De acuerdo con las ideas de entonces en cuanto a que sólo el mundo de las esencias divinas, y no el mundo de los fenómenos, poseía una realidad auténtica, superior, los rasgos individuales del mundo visible resultaban indignos de ser reproducidos con exactitud; y bastaba para representarlos —cuando, pese a todo, había que hacerlo— con recurrir a un determinado modelo convencional. Es imposible que, en la vida práctica, los hombres no percibieran la profundidad del espacio y no vieran la diferencia en volumen y tamaño de los cuerpos según se encontraran cerca o lejos de sus ojos, como también era imposible que no se diesen cuenta de las proporciones; y sin embargo, lo que dominaba en el arte medieval era la representación plana o el cuadro construido en función de una «perspectiva inversa». Estas particularidades de la concepción artística del mundo se explican por los principios estéticos e ideológicos definidos, que se imponían a los maestros medievales. Naturalmente, esos preceptos generales pueden ser interpretados como síntomas de una actitud especial hacia la realidad cotidiana y es preciso esforzarnos por desvelar la concepción y la percepción del mundo generadoras de esa estética. Se puede suponer, además, que el tiempo y el espacio artísticos no adquirieron en la Edad Media, con respecto a la noción social del tiempo y del espacio, el mismo grado de autonomía que han alcanzado en el arte y la literatura modernos. ¿No estaremos acertados al suponer que el hombre de la Edad Media tenía una percepción de la realidad más universal y global, y que la forma artística de conocimiento no estaba para él tan distanciada como lo está hoy de la forma práctica de conocimiento? A pesar de ello, no resulta nada simple el paso del análisis de los medios poéticos y pictóricos que utilizaban los maestros medievales a la concepción del mundo

propia de los hombres de esta época. Lo dicho no significa que pueda prescindirse del análisis de la literatura y de las artes plásticas al intentar reconstruir el «cuadro del mundo» medieval. Tal análisis es absolutamente imprescindible. Sin embargo, es necesario tener en cuenta las dificultades que presenta la investigación de la creación artística.

Las categorías del tiempo y del espacio artísticos en la literatura medieval de la Europa Occidental han pasado a ser hoy en día objeto detallado de estudio por parte de numerosos especialistas. D. S. Lijachov, que ha emprendido la tarea de realizar tal análisis para las obras rusas antiguas, señala con razón la especificidad de la interpretación artística de esas categorías (47). A su vez, M. M. Bajtin, al analizar el problema de la expresión en la literatura del tiempo y del espacio reales históricos, subraya el lazo que une inseparablemente las relaciones espaciales y las temporales, lazo que designa mediante el término «cronotopo» («tiempo-espacio», 11, 234-407; 12, 329 y sigs.). Bajtin sigue ese «cronotopo» a lo largo de distintas épocas del desarrollo de la literatura mundial; y aunque tan sólo se detiene brevemente en lo que hace referencia a la Edad Media, sus observaciones tienen una gran importancia metodológica para todo el que se ocupe del problema del tiempo y del espacio en la cultura.

Pero el problema de la historicidad de la conciencia y de su especificidad en las diferentes épocas y en las diferentes civilizaciones es más amplio que la simple cuestión de la evolución de las categorías estéticas, incluso si ésta se contempla en el contexto de la evolución de las ideas sociopolíticas. El estudio de la cultura implica no sólo el análisis de las ideas y nociones relativas al mundo, sino también el análisis de las normas sociopsicológicas y de las formas del comportamiento humano.

Con el fin de elucidar las principales categorías del pensamiento de los hombres de la Edad Media es preciso que nos interesemos además por la epopeya y la mitología, aunque estas últimas tan sólo reflejen una capa profunda y arcaica de la cultura. A la vez que se estudia la epopeya y la mitología es esencial estudiar también los escritos de carácter histórico, las crónicas, las vidas de los santos, los documentos relativos a los negocios, las cartas, los tratados y otros materiales, cuyos autores no siempre se preocupaban por los aspectos artísticos (o lo hacían en menor medida que los poetas y escritores) y expresaban más directamente sus pensamientos. En tal tipo de fuentes la época podía con mayor facilidad «traicionarse» a sí misma

y a la concepción del tiempo y del espacio que le era característica.

Es indiscutible que el estudio de la lengua, de la terminología, de las fórmulas, de los giros estables y repetidos, de las expresiones y de las combinaciones verbales, puede ser de gran ayuda al abordar el análisis de las categorías del «modelo del mundo» medieval. El ritual y el procedimiento han jugado un papel inmenso en la vida social y cultural de los hombres de la Edad Media. El historiador puede descubrirlos sobre todo a través del estudio de las fuentes escritas. Pero, con todo, no hay que olvidar la pertinente observación de J. Le Goff: «El feudalismo es un mundo de gestos y no de palabras escritas» (194, 126, 440). La escritura no transmite sino incompletamente el bloque de representaciones humanas que constituía lo esencial del pensamiento medieval. Una buena parte se ha perdido para siempre...

Debido precisamente a eso, adquiere una gran importancia el análisis de las obras de arte bajo el citado punto de vista. En la Edad Media, las artes plásticas permanecían en su mayor parte en el anonimato. Pero incluso en el caso de que el maestro fuese conocido, la preocupación del mismo iba dirigida en primer lugar a repetir los procedimientos tradicionales establecidos y a expresar ideas y nociones de importancia general. Su individualidad se manifestaba sobre todo en la ingeniosidad con que utilizaba esas prácticas heredadas para transmitir los temas y figuras que le habían sido encargadas de antemano. Lo dicho es válido tanto para el arte de la época de los bárbaros como también, en gran medida, para el de la época propiamente medieval. Como escribe Émile Mâle, destacada autoridad en el campo del arte medieval religioso (y las artes plásticas eran en la Edad Media principalmente religiosas, estaban al servicio de la liturgia), eran incontables las generaciones que se expresaban por boca del artista, y, aunque no dejase de reconocerse la individualidad del maestro, éste había de someterse siempre a las exigencias de la «matemática sacra». Los elementos más importantes de la obra artística formaban una especie de jeroglífico religioso, y el artista no tenía derecho a entregarse por entero a su fantasía porque lo que tenía que prevalecer era la «teología del arte» (203, 1-5). Esta actitud no se explica sólo por la sumisión del pintor a la teología impuesta directamente por la Iglesia, que controlaba el arte. El arte se dirigía a los hombres de la época en el lenguaje que les era familiar y comprensible. De ahí el enorme interés que tiene descifrar las categorías en las que se apoyaba el lenguaje del arte

(con las reservas hechas más arriba), para comprender las concepciones que reinaban en la sociedad medieval y, en concreto, las nociones acerca del espacio y el tiempo.

Al estudiar las obras de la cultura medieval es preciso no perder de vista que durante mucho tiempo los hombres no hicieron una distinción clara entre lo imaginario y lo real. Los hechos que contaban los escritores y poetas de la Edad Media eran tomados en su mayor parte, tanto por ellos mismos como por sus lectores y oyentes, como hechos verídicos. Como es sabido, las categorías de ficción y realidad son, en general, inaplicables a la épica. Pero el elemento fabuloso y legendario era muy fuerte incluso en la historiografía. La «poesía» y la «verdad» no se habían disociado todavía, de la misma manera que tampoco se diferenciaban claramente la literatura sacra y la profana. Ni por sus funciones ni por su estilo es posible contraponer las obras destinadas a hablar del tiempo real, histórico, a las obras en las que cabría esperar que figurase el tiempo subjetivo, artístico. Por eso, los trabajos de los historiadores medievales no son menos significativos para la comprensión de las representaciones del tiempo que la epopeya, la poesía o la novela caballeresca. Lo que importa es la circunstancia de que en todas las obras literarias (en sentido amplio) y en todas las obras de arte, la categoría del tiempo, al igual que otros componentes del «modelo del mundo», eran aplicados espontánea e inconscientemente.

Pasemos ahora a un estudio más detallado del problema de las representaciones espacio-temporales en la Europa occidental medieval.

Macrocosmos y microcosmos

Las singularidades de la percepción del espacio por los hombres de la Edad Media se explican por una serie de circunstancias: por su relación con la naturaleza —incluyendo también en ella la producción—, por el reparto de sus establecimientos, por las dimensiones de su horizonte —que dependía a su vez del estado de las vías de comunicación y de los postulados religioso-ideológicos que imperaban en la sociedad.

El paisaje de la Europa occidental y central a comienzos de la Edad Media era muy diferente del actual. La mayor parte del territorio de la misma estaba cubierto de bosques, que fueron destruidos mucho más tarde como consecuencia del trabajo de

sus habitantes y del despilfarro de riquezas naturales. Una gran parte de las tierras sin bosques eran pantanosas o cubiertas de barro. El desmonte de bosques para crear labrantíos y la desecación de pantanos para pastizales era un asunto del futuro. Los puntos de poblamiento estaban situados muy a menudo en medio de los bosques y constituían raros oasis, alejados entre sí. Predominaban las pequeñas aldeas con escaso número de viviendas, o granjas aisladas. Se podía encontrar a veces poblaciones mayores en los lugares más favorables para el poblamiento: en los valles de los ríos, en las orillas de los mares, en las regiones fértiles de la Europa meridional. Las aldeas se encontraban frecuentemente en medio de inmensas extensiones de bosque que atraían por los recursos que ofrecían (combustible, caza menor y frutos) y que atemorizaban por los peligros que en ellos acechaban: animales salvajes, salteadores y otros individuos fuera de la ley, criaturas fantasmales y misteriosas, y hechiceros con los que la imaginación humana poblaba de buena gana el mundo que rodeaba los poblados. El paisaje boscoso estaba siempre presente en la conciencia popular, en el folclore, en la imaginación de los poetas.

Las relaciones entre los poblados eran limitadas y se reducían a contactos irregulares y bastante superficiales. La economía natural se caracterizaba por una tendencia a la autarquía. Además, las vías de comunicación eran prácticamente inexistentes o se encontraban en un estado muy insatisfactorio. Las antiguas vías romanas, en las regiones en que existían, se fueron deteriorando progresivamente, y los nuevos caminos, cuyo mantenimiento ofrecía grandes dificultades, se reparaban muy de tiempo en tiempo. La preocupación de la autoridad gubernamental por las comunicaciones no rebasaba el marco de las necesidades administrativas, que eran muy limitadas. Y aun así, tampoco era fácil satisfacerlas. Los reyes anglosajones, que concedían inmunidad legal y exenciones tributarias a las instituciones eclesiásticas y a los hombres de armas, a los que otorgaban amplios poderes sobre los campesinos, se reservaban el derecho a exigir a la población una participación en la construcción de fortificaciones y en la reparación de los caminos. La construcción de caminos y el tendido de puentes eran considerados obras pías. Algunas inscripciones rúnicas suecas en piedra hacen mención especial a la construcción de un puente como un mérito particular; el puente se tendía generalmente en memoria de un familiar muerto. El legendario *konungr* sueco Onundr recibió el apodo de «Constructor de caminos»: fundaba nuevos poblados en las

regiones boscosas y los unía entre sí por medio de caminos (75, 29).

Viajar en el período del medievo temprano era una empresa peligrosa y de mucha duración. Peligrosa porque la presencia de salteadores era algo casi inherente a los grandes caminos. De larga duración porque los medios de transporte no se encontraban en mejor estado que los caminos. En veinticuatro horas se podía recorrer como máximo algunas decenas de kilómetros; pero los caminos eran a veces tan malos que los viajeros se desplazaban con mayor lentitud todavía. El trayecto de Bolonia a Aviñón podía durar hasta dos semanas; para ir desde Nimes a las ferias de Champagne se necesitaban veinticuatro días; de Florencia a Nápoles, de once a doce días. La carta del papa Gregorio VII, firmada en Roma el 8 de diciembre de 1075, no llegó a Goslar (Hartz) hasta el 1 de enero de 1076. Los siguientes hechos atestiguan la velocidad con la que se transmitían las noticias relativas a acontecimientos importantes: la noticia de la muerte de Federico Barbarroja en Asia Menor tardó cuatro meses en llegar a Alemania; los ingleses se enteraron al cabo de cuatro semanas de que su rey Ricardo Corazón de León había sido hecho prisionero en Austria. Tal tipo de noticias las hacían llegar mensajeros especiales. El trayecto de Roma a Canterbury alcanzaba a durar ordinariamente hasta siete semanas, pero las noticias urgentes eran transmitidas en cuatro semanas.

Aunque el desplazamiento era más rápido por mar que por tierra, los peligros que acechaban al viajero eran en aquél más numerosos y terribles: tempestades, cambios de tiempo, piratas. La construcción naval estaba escasamente desarrollada en la Europa de aquel tiempo; las naves eran poco aptas para la navegación de altura, por lo que se dedicaban fundamentalmente al cabotaje. Los vikingos eran una excepción. Estos valientes marinos, cuyas naves surcaban todos los mares de Europa desde el Negro y el Mediterráneo hasta el mar del Norte y el mar Blanco, llegaron incluso a atravesar el Atlántico Norte. Pero todavía se desconoce cuántos de esos veloces barcos se hundieron en las tempestades y cuál fue el precio en vidas que pagaron por sus expediciones marítimas al mar Blanco o a las costas de Groenlandia y América. Por otra parte, también los normandos mismos procuraban no alejarse demasiado de las costas y de las islas: los medios para orientarse en alta mar eran enormemente rudimentarios.

El predominio absoluto de la población rural en la Europa de

esa época no podía menos que reflejarse en todo el sistema de relaciones del hombre con el mundo, fuera cual fuese el estrato social al que perteneciese: la visión del mundo propia del agricultor dominaba en la conciencia y la conducta sociales. Vinculado a la tierra por la economía, absorbido por los trabajos agrícolas, el hombre concebía la naturaleza como parte integrante de sí mismo; se comportaba con respecto a ella como si se tratase de un simple objeto al que aplicaba su trabajo, de un objeto que podía poseer o del que podía disponer. Los lazos del campesino con la tierra no eran al parecer tan fuertes como para imaginar a aquél aferrado indisolublemente a su parcela. Los investigadores han señalado en numerosas ocasiones el alto grado de movilidad de la población en Europa, incluso en el período posterior al fin de las grandes migraciones y a la instalación definitiva de los bárbaros en territorio europeo. Los hombres buscaban lugares cómodos para vivir y tierras fáciles de trabajar. El proceso de colonización interior abarcó a gran número de campesinos. El apego del campesino a la tierra no disminuía por ello, ya que el deseo de roturar una parcela y desarrollar su economía en base a la misma, era precisamente lo que movía a los colonos. El roturado de nuevas tierras, la quema de maleza, la deforestación, fueron factores que desempeñaron un papel esencial en el proceso de formación de la comunidad rural medieval: hasta el comienzo de la colonización interior ésta era una formación mucho más fiable, porque los campesinos vivían en granjas aisladas o en pequeños poblados formados por unas cuantas casas de labor, separados de los demás lugares habitados por enormes distancias.

La cultura es una «segunda naturaleza» creada por el hombre en su práctica social. Pero en la Edad Media, al igual que en la Antigüedad, la creación cultural estaba determinada en gran medida por la relación del hombre con la naturaleza. Los lazos del hombre con su entorno natural eran especialmente intensos en la época de los bárbaros. La dependencia de los bárbaros con respecto a la naturaleza era tan fuerte que la imagen que generaron contiene numerosos rasgos que atestiguan la incapacidad del hombre de esa época para diferenciarse netamente de su entorno natural. La poesía escandinava antigua presenta numerosos ejemplos de comparaciones de las partes del cuerpo humano con los fenómenos de la naturaleza muerta y viceversa: el mundo orgánico e inorgánico se designaba por referencia a las partes del cuerpo humano. La cabeza correspondía al «cielo», los

dedos a «ramas», al agua era la «sangre de la tierra», las piedras y las rocas eran «huesos», la yerba y el bosque eran el «pelo de la tierra». Antes de convertirse en metáforas convencionales estas comparaciones reflejaban sin duda una manera de comprender el mundo en la que no existía oposición clara entre el cuerpo humano y el resto del mundo, y en la que las transiciones de uno a otro eran fluidas e indefinidas.

La ligazón del hombre a la naturaleza era una característica intrínseca a su conciencia. En las representaciones sociales de la época, las cualidades del hombre como individuo, como miembro del grupo —familia, clan, comunidad— y las cualidades de la tierra que poseía en tanto que miembro de ese grupo no estaban deslindadas sino que se interpenetraban. El hombre libre se llamaba en Escandinavia *óðalman*, es decir propietario de un *óðal*, de una tierra familiar hereditaria. Pero el *óðal* no era sólo una tierra sino todo un conjunto de derechos de los propietarios de la misma. El *óðal* implicaba un derecho de sucesión, un derecho de propiedad imprescriptible, derecho que ni siquiera podía ser anulado por entero con la alienación de esa tierra: el *óðalman* conservaba este derecho hasta en el caso de cesión de la tierra a personas ajenas, y podía recuperarla tras pagar un rescate aun cuando esa tierra hubiese sido cedida varias generaciones antes. Y es que el derecho de *óðal* no caracterizaba a la tierra misma sino a sus propietarios, que estaban vinculados a ella desde tiempos inmemoriales, «desde los tiempos de los kurganes». El *óðalman* era un hombre nacido libre y la palabra *óðal* tenía el mismo origen que la palabra *ethel* (edel), que designaba la nobleza, el origen social elevado del individuo, su pertenencia a la raza de hombres libres. Las cualidades de las personas se transmitían a la tierra, que también era considerada noble, libre. El término *allod* (alodio), con el que se designaba entre los francos y otras tribus germánicas del continente de Europa las propiedades de tierra libres de toda carga y derecho señorial, está claramente emparentado con el término *óðal* y compartía con él los rasgos señalados.

Con estos términos se expresaba la vecindad máxima, o para ser más precisos la unidad todavía no diferenciada, de las nociones que caracterizaban los rasgos hereditarios de la persona y su origen, su pertenencia a la raza, y las nociones que hacían referencia a las relaciones con la tierra.

Los objetos podían encarnar, de una manera general, las cualidades de sus dueños; y eso no sólo en lo que se refería a la

tierra sino también a las espadas, caballos, naves y ornamentos. Sin embargo, la relación con la tierra era la que unía de una manera absolutamente orgánica al individuo, al grupo al que éste pertenecía, con la naturaleza. Sólo como miembro del grupo —de la familia, del clan— podía apropiarse de la tierra y de sus frutos, gozar de determinados derechos. Es significativo que el término *eigen*, que en un principio no designaba la propiedad sobre objetos sino la pertenencia del hombre al grupo, se amplió luego también a la tierra que se poseía. La propiedad, la posesión de tierras, siguieron siendo hasta una época muy tardía, una cualidad personal de los individuos que gozaban de esos derechos.

Por esa razón, es muy arriesgado interpretar la relación con la tierra, en el período del medievo temprano, como una relación de propiedad privada que suponía la existencia de una relación sujeto-objeto y la libre disposición de este último. La tierra, a diferencia de los bienes muebles, no podía ser objeto de alienaciones ni de otras transformaciones patrimoniales sin restricciones. Entre el hombre, más exactamente el grupo humano, y la propiedad de la tierra existían lazos mucho más estrechos; de hecho, indisolubles.

La relación material y física con la tierra familiar determinaba el papel central que esta última jugaba en el sistema de representaciones cósmicas de los hombres del medievo temprano. En la finca del agricultor se inscribía el modelo del universo. Esto se ve claramente en la mitología escandinava que ha conservado muchos rasgos de creencias y representaciones que en tiempos fueron comunes a todos los pueblos germánicos. El mundo de los hombres —el *Midgard (Miðgarðr)*, literalmente «finca de en medio», era la parte trabajada, cultivada, del espacio cósmico. El *Midgard* estaba rodeado de hombres hostiles y de un mundo de monstruos y de gigantes —el *Utgard (Utgarðr)*, es decir, «lo que está situado más allá de la cerca de la finca», la parte del mundo no trabajada, que ha permanecido en el caos. El contraste entre el *Midgard* y el *Utgard* encuentra un paralelo en la oposición, en el derecho escandinavo, entre dos categorías de tierra: «las tierras que se encuentran en el interior del cercado» *(innangarðz)* y las «tierras que están fuera del cercado» *(utangarðr)*. Esta oposición concernía tanto a la relación jurídica básica (propiedad agraria privada y colectiva) como a las principales representaciones relativas al cosmos: el mundo del hombre —la finca, la casa de labor del campesino— encontraba una total analogía y a la vez

una sanción magnífica en el *Asgard* —el dominio de los dioses Ases, rodeado por completo de un mundo inexplorado, un oscuro mundo de miedos y peligros.

Es curioso que los poblados escandinavos reales hayan sido también concebidos como centros en cuya periferia estaba situado el resto del mundo. Eso es todavía discernible en los nombres de las localidades: Meðalhus, Meðalland, Meðalfell, Miðgardr, Miðhús, Miða, Miðberg («Finca de Enmedio», «Casa de en medio, Montaña de en medio, etc.). No menos significativa es la serie de topónimos que incluyen el vocablo Bø o Bu («Vivienda», «Casa de labor»). La población antigua de estas casas de labor no necesitaba darles un nombre más preciso porque para estos hombres no existía realmente más que una casa de labor: su propia vivienda. En Noruega existían más de cien casas de labor designadas con ese tipo de topónimos que reflejaban la idea de un cosmos cerrado y localizado.

La topografía ocupa un enorme lugar en la conciencia del escandinavo. Lo primero que se le pregunta a un hombre desconocido es su nombre y el lugar de procedencia. Paralelamente, toda mención en las sagas a cualquier persona, incluso la mención a un personaje absolutamente episódico, va acompañada de una explicación de su origen: de quién es hijo y dónde ha nacido. Esto no sólo concierne a los humanos: en los relatos relativos a dioses y gigantes se informa siempre del lugar en que están situadas sus moradas y cómo se llaman éstas. Las *Sentencias de Grimnir* —una de las canciones del ciclo de la *Edda mayor*— están dedicados prácticamente por completo a la descripción de palacios y propiedades en que habitaban los dioses y héroes muertos en combate. En todas estas informaciones subyace la convicción de que tanto el hombre como el dios han de poseer una hacienda. El lugar en el que se vive se ha «asimilado» hasta tal punto al hombre que mora en él que es imposible pensar en uno sin pensar en otro. El nombre completo del individuo se compone de su nombre propio y de la denominación de la casa de labor en la que vive. El nombre de la vivienda puede derivarse del nombre del que mora en ella. En las denominaciones topográficas figura, en ciertos casos, el nombre del dios tutelar del poblado, o los topónimos comportan a veces vocablos que indican el bienestar y la prosperidad que reinan en ellos (aunque sería mejor decir: que deberían reinar). Una cosa es esencial: la denominación de la casa de labor tiene importancia determinante para los que habitan en ella y para el curso de sus vidas. El nombre de esa

tierra es también el nombre de su «heredad», de su patria, porque el «oðal», el «alodio», era no sólo un bien hereditario imprescriptible de la familia, sino también una «patria». Puede decirse que de la misma manera que el hombre era el propietario de la hacienda, ésta «le poseía» a él y marcaba su personalidad.

En la mitología escandinava, el mundo se presenta como un conjunto de casas de labor, habitadas por hombres, dioses, gigantes y enanos. Cuando reinaba el caos inicial, el mundo estaba desorganizado y, por lo tanto, no existía ninguna vivienda. El proceso de organización del mundo —la separación del cielo y de la tierra, la instauración del tiempo, del día y de la noche, la creación del sol, de la luna y de las estrellas— fue al mismo tiempo el proceso de fundación de las diferentes haciendas, de la creación definitiva de la topografía fija del mundo. En todos los puntos claves del universo —en el centro del mundo en la tierra, en el cielo, en el lugar en que comienza el arco iris que conduce de la tierra al cielo y allí donde la tierra se junta con el cielo— encontramos la casa de labor, la hacienda y el burgo.

La topografía escandinava viene caracterizada por coordenadas que no son puramente geográficas, sino que está llena de significación emocional y religiosa; el espacio geográfico es al mismo tiempo un espacio religioso y mitológico. Se pasa de uno a otro con toda facilidad. El caos que precedió a la creación del mundo y de los hombres se designaba con el nombre de *ginnungagap*, el «gran vacío»; pero vacío no como noción negativa, no como lo contrario a plenitud, sino en tanto que potencialidad, en tanto que estado previo a la organización ulterior del mundo; un vacío que estaba impregnado de fuerza mágica. A comienzos de la Edad Media los escandinavos lo situaban en el norte —era el mar cubierto de hielo. El *Miðgarðr* de la mitología era el mundo de los humanos —creado por los dioses—, el *Burgo* que protegía a los hombres de la agresión de los gigantes. Pero en la topografía escandinava real, este nombre lo ponían también a las haciendas verdaderas.

Dado que el espacio es a su vez mitológico, carece inevitablemente de precisión topográfica. El escritor islandés de comienzos del siglo XIII Snorri Sturluson, menciona con frecuencia en su obra *Edda menor*, consagrada a la mitología escandinava, que la hacienda de tal o cual dios se halla situada en el cielo. Sin embargo, estas afirmaciones resultan a veces contradictorias. No queda claro si el *Asgard* está situado en la tierra o en el cielo. En cualquier caso el *Valhalla* está, al parecer, situado en el cielo;

pero también se nos dice que está en el mismo sitio que el *Asgard.* Al empezar el relato, Snorri Sturluson cuenta la leyenda del viaje del *konungr* Gylfi al *Argard,* a donde se dirigió en busca de prudencia y sabiduría; los obstáculos que ha de vencer en el camino que va desde Suecia al *Asgard* no residen en el hecho de que tenga que abandonar su tierra, sino en combatir los sueños y espejismos que le envían los Ases. Snorri Sturluson habla a continuación de que el *Asgard* está construido «en el centro del mundo», que «en aquel tiempo se llamaba Troya»; esa identificación del *Asgard* con Troya hace «bajar a la tierra» la vivienda de los dioses. Hablando de la «casa de la alegría» (Glaðheim), edificada en el centro del *Asgard,* Snorri Sturluson cuenta que era «el edificio más bello y grande de la tierra» (63, 21). Como confirmación de que la hacienda del Balðr Breiðablik se encuentra en el cielo, Snorri cita el fragmento de las *Sentencias de Grimnir:*

> ... Breiðablik es la cámara,
> que Baldr construyó para sí mismo;
> desde comienzos de los siglos
> ninguna maldad ha anidado *en esta tierra* (78, 37).

Curiosamente, Snorri no ve contradicción entre sus palabras y la información clara que ofrecen las *Sentencias de Grimnir.*

En la saga *Ynglingasaga* se habla de la legendaria «Gran Suecia», situada en la Europa oriental. Era la «Morada de los dioses» y junto a ella estaba situada la «Morada de los hombres». La «Morada de los dioses» estaba compuesta a su vez de dos partes: el reino de los Ases y el reino de los Vanes (75, 11). Y cuando Thor abandonó la vivienda de los Ases para combatir a los enemigos de los dioses y de los hombres, los monstruos y los gigantes, se dirigió hacia el Este. En general, el *Asgard* se parece en todo al *Midgard:* se trata de la misma hacienda en la que viven los hombres, está rodeada de murallas de fortificaciones y no se distingue sino por su amplitud y riqueza. En las leyendas y sagas tardías, en los textos del mismo Snorri Sturluson los dioses paganos se convierten en antepasados de las dinastías reales suecas y noruegas y en primeros representantes de estas dinastías —experimentando por tanto un rebajamiento. Pero, de todas formas, no existe base suficiente para suponer que los antiguos escandinavos se representaran a sus dioses como a habitantes de esferas superiores.

La contradicción en la localización del *Asgard*, que según Snorri Sturluson se encuentra en unas ocasiones en la región del Don (Tánais), en otras en el centro del mundo, y en otras en el cielo, no sólo refleja la imprecisión geográfica propia de la mitología sino también el efecto de la colisión entre dos regiones con representaciones espaciales muy diferentes. No hay que olvidar que la mitología escandinava antigua tan sólo se ha conservado en las transcripciones compuestas en el siglo XIII. La influencia del cristianismo en estos textos es indudable, aunque pueda haber discusión acerca de cuánto deformó éste las creencias paganas de los escandinavos. La reinterpretación del espacio fue una de las direcciones en que se operó la reconstrucción del viejo mito. Describiendo la muerte de Odin y su incineración en la hoguera conforme a los ritos paganos, Snorri Sturluson observa: «Los hombres tenían por entonces la creencia en que cuanto más alto se alzase en el aire el humo de la hoguera funeraria, más elevado quedaría en el cielo el que era incinerado; y que cuantos más bienes se quemasen con él, más rico sería en el cielo» (75, 15). La influencia de las representaciones cristianas es aquí evidente. Las «líneas de fuerza» orientadas de arriba abajo son claramente, en el caso concreto expuesto por Snorri Sturluson, de procedencia cristiana.

Las partes del mundo están vinculadas a determinadas representaciones mitológicas: el reino de las fuerzas del mal está situado al norte y al este, ahí están los «campos de las tinieblas» *(Nidavellir)* y el reino de los muertos, el *Hel* (aunque según otras representaciones, el *Hel* se encontraba bajo tierra). La imagen general del mundo, tal y como se presenta en la conciencia del escandinavo, es el «círculo terrestre *(kringla heimsins)*. Una descripción pintoresca y concreta del mismo se encuentra en una fórmula jurídica poética según la cual el infractor de un pacto de conciliación estará fuera de la ley en todos los lugares donde:

el bautizado
acude a su iglesia
el pagano
venera su templo,
el fuego arde,
la tierra verdea,
el niño llama a su madre,
y la madre amamanta a su niño,
los hombres encienden el fuego,
la nave se desliza,

los escudos refulgen,
el sol brilla,
la nieve cae,
el finés se desliza sobre sus esquís,
el pino crece,
el halcón vuela
durante todo el primaveral día,
y un viento favorable
sopla bajo sus alas,
el cielo se arquea,
el mundo está poblado,
el viento aúlla,
las aguas se precipitan hacia el mar,
los hombres siembran el grano (79, 64).

Un círculo terrestre desplegado bajo la cúpula del cielo: así es el universo de los hombres y de los dioses de la época pagana. La imagen de la «tierra que se curva» se encuentra en la *Edda menor*, de Snorri Sturluson, y en las sagas que se refieren a los reyes noruegos; sagas que reciben en su conjunto el nombre de las primeras palabras de la *Ynglingasaga (kringla heimsins)* —*«Heimskringla»* (el «Círculo Terrestre»).

Debido a la no existencia de distancia entre el hombre y el mundo que le rodea, no podía surgir todavía una actitud estética hacia la naturaleza, ni una admiración «desinteresada» por ella. Orgánicamente integrado en el mundo, sometido a los ritmos naturales, difícilmente podía el hombre mirar a la naturaleza desde el exterior. En la poesía de los bárbaros, los fenómenos naturales —el mar, las rocas, los peces, los animales y los pájaros— son fuerzas que intervienen activamente y que participan en el drama cósmico, de la misma manera que lo hacen los seres fantásticos, las divinidades y las Valquirias que estaban a su servicio, y, por último, el comparsa de todos ellos, el hombre. Las pocas alusiones a la belleza de la naturaleza en las obras artísticas de los germanos son expresión de sentimientos muy distintos y de una relación con el mundo indiferenciada y mucho más compleja que la concepción estética del mismo en el sentido propio (estrecho) del término. En las sagas islandesas, uno de los géneros más maravillosos de la literatura nórdica antigua, y pese a la excepcional precisión con que se describen todos los acontecimientos y fenómenos en los que se ven inmersos sus héroes, no se encuentra ninguna descripción de la naturaleza que vaya más allá de los límites de la necesidad de situar el lugar de la acción.

(¿No estará en contradicción con esta afirmación el conocido episodio de la *Saga de Njal* en el que se cuenta cómo Gunnar condenado por homicidio a tres años de destierro de Islandia abandona su casa de labor?)

He ahí que se acercan al Markarfljot. El caballo de Gunnar tropieza en ese momento y da con Gunnar en tierra. Vuelve sus ojos hacia la colina, contempla su casa de labor y dice:

—¡Qué hermosa es mi colina! Nunca hasta ahora me había parecido tan hermosa: los campos amarillean y los prados están segados. Vuelvo a mi casa; no iré a ninguna parte.

Esta decisión le costó la vida: pereció a manos de sus enemigos. Las citadas palabras de Gunnar —«prácticamente el único caso en que aparece una relación emocional con la naturaleza en las sagas islandesas» (37, 566, 778)— se explican más fácilmente a nuestro modo de ver por el apego de Gunnar a su familia, a sus trabajos y a su casa, por su voluntad de no ceder ante los enemigos y de no huir de su destino, que por amor a las bellezas de la naturaleza.

Las representaciones cósmicas de los germanos, parecidas en muchos aspectos a las de los demás pueblos bárbaros, se diferenciaban del cuadro del mundo cristiano en aspectos esenciales (56). A pesar de ello, cuando nos familiaricemos con la noción del espacio en la época del medievo cristiano encontraremos en ella muchos rasgos que se remontan al «modelo del mundo» de los bárbaros.

A comienzos de este período la vida humana no era sino una débil llama que ardía en los poros de una naturaleza no animada todavía por la actividad de los hombres. A comienzos de la Edad Media el campesino tan sólo mantenía contactos con un número muy limitado de personas, que vivían con él o eran vecinos suyos. La red de relaciones sociales en la que estaba inserto era relativamente simple y estable. Sus relaciones con la naturaleza desempeñaban en su vida un papel más importante.

La disociación incompleta del hombre y la naturaleza se mantiene durante el tiempo en que la gran mayoría de los hombres que componen la sociedad continúa viviendo en economía natural y encuentran en el intercambio con la naturaleza la fuente fundamental de satisfacción de sus necesidades esenciales. Con esta relación de no diferenciación entre los individuos, los grupos humanos y la tierra, tiene que ver también la imagen del «cuerpo

grotesco» que ha encontrado su expresión en las formas hiperbólicas de las artes plásticas, la literatura y el folclore, así como en las fiestas populares y en los carnavales del Renacimiento. El hombre se representaba con mucha frecuencia como no disociado de la naturaleza: las imágenes de hombres-animales y hombres-plantas, como por ejemplo árboles con cabeza humana, montañas antropomorfas, criaturas cefalópodas o de múltiples brazos, se repiten constantemente durante toda la Antigüedad y en el medievo, alcanzando su expresión más elevada en las obras de El Bosco y de Bruegel.

M. M. Bajtin señala que en el «cuerpo grotesco» predominan características tales como la «parte baja del cuerpo», las protuberancias y orificios, que asocian el cuerpo al resto de la naturaleza y que niegan su autonomía con respecto a ésta y su individualización. Bajtin observa también una cierta insistencia, en el tratamiento plástico, en las funciones anales-eróticas y digestivas, en la sujeción del cuerpo a las metamorfosis de la muerte y del nacimiento, del envejecimiento y del rejuvenecimiento, en la acentuación de los aspectos de la fecundidad, de la fuerza reproductora de la naturaleza. Todo esto tenía como resultado rebajar lo sublime y lo ideal al nivel de lo inferior y lo material. El cuerpo grotesco se presentaba como no individualizado, inacabado y en interrelación constante con la tierra, que lo engendraba para volverlo a absorber otra vez. El cuerpo grotesco genérico, que se renueva eternamente, es cósmico, universal e inmortal, en oposición al canon corporal perfecto, estrictamente delimitado e individualizado del arte y la literatura de los tiempos modernos. Si el cuerpo grotesco sentía las fuerzas cósmicas, de otro lado, el espacio terrestre se corporalizaba, percibiéndose también como un cuerpo grotesco. La abolición de todas las fronteras entre el cuerpo y el mundo, la fluidez del paso de uno a otro, es característico de la cultura popular medieval y, por consiguiente, de la conciencia popular.

Esta concepción del mundo se derivaba de la relación del hombre con la naturaleza, que percibía a ésta como la prolongación de su propio «yo». Era también indisoluble de la unidad igualmente orgánica entre el individuo y el grupo social. Esta relación con el mundo va desapareciendo paulatinamente con el paso de los tiempos modernos, en los que el desarrollo de la industria irá creando las condiciones para un enfoque nuevo de la naturaleza por parte del hombre —que la ve entonces como un simple objeto al que aplicar su acción técnica. Una relación así,

de sujeto-objeto, entre el hombre y el mundo exterior era imposible en la Edad Media. Entre ambos no se había generado todavía, de manera mínimamente sólida, ese eslabón posterior que, a la vez que facilitaba la influencia del hombre sobre la naturaleza, le hacía salir del seno de esta última: a saber, los medios artificiales, todo el sistema de complejos y ramificados instrumentos de trabajo, intermediarios indispensables entre el hombre y la naturaleza. Los instrumentos agrícolas, en la Edad Media, no sustituían al hombre y su fuerza muscular, sino que tan sólo los complementaban. Por ello, el hombre de esa época no se planteaba la tarea de transformar la naturaleza. Sus objetivos con respecto a ella iban orientados fundamentalmente al consumo.

Ni que decir tiene que la actitud del hombre medieval con respecto a la naturaleza no ha de imaginarse tal y como se daba en la sociedad primitiva. El hombre de la Edad Media ya no se confunde con la naturaleza, pero tampoco se opone a ella. Se compara a sí mismo con el resto del mundo, que mide con su propia escala; esa medida que aplica la encuentra en sí mismo, en su cuerpo y en su propia actividad.

En esas condiciones nada podía ser más natural que medir el espacio sirviéndose del cuerpo humano, de sus movimientos, de la capacidad del hombre para actuar sobre la materia. El hombre, aquí, era físicamente «la medida de todas las cosas» y, en primer lugar, de la tierra. La extensión y la superficie del suelo no se establecían con la ayuda de medidas y patrones absolutos, abstraídos de la situación concreta. El camino se medía por el número de pasos (de ahí viene el «pie»). Las medidas de superficie tenían muy poco sentido para el agricultor, que no conocía la geometría. El codo, el palmo y el dedo eran las medidas más naturales y difundidas. Para establecer las medidas de tierra cultivada utilizaba como base el tiempo de trabajo del hombre. Las medidas de una parcela de tierra labrada eran el *jornal (el morgen)* —la superficie que podía ser arada en un día. Estas medidas de superficie no sólo variaban de una localidad a otra, sino que a nadie se le hubiera ocurrido pensar en una determinación más precisa (desde el punto de vista contemporáneo) de las dimensiones de una propiedad: el método de medir la tierra que entonces se seguía era por lo general admitido en todas partes y resultaba plenamente satisfactorio; era a la vez el único posible y el único imaginable para los hombres del medievo.

Esta circunstancia, por cierto, es de importancia capital para

los historiadores que intentan determinar la superficie de las propiedades agrarias en la Edad Media. Los datos en cifras contenidos en las descripciones de las propiedades feudales y en los registros oficiales «exigen» que se les organice en cuadros estadísticos, pero deben ser utilizados con sumo cuidado para que la precisión no sea tan sólo una ilusión, dado que, en realidad, estas cifras podían representar superficies de dimensiones totalmente inesperadas. Las medidas medievales, especialmente las agrarias, no eran uniformes, y eso es lo que las distingue de una manera profunda de las medidas modernas. «Cuanto menos pensemos en las "medidas de superficie" de los tiempos antiguos tanto mejor», señalaba, no sin fundamento, el conocido historiador inglés F. W. Maitland. Y, según confiesa otro especialista, las medidas agrarias medievales «conducen a la desesperación» a los estadísticos contemporáneos.

En los documentos de aquella época, el método corriente de precisar la «dimensión» de la propiedad consistía en indicar la renta que podría obtenerse o el número de arados necesarios para cultivarla (o el número de bueyes que hay que uncir a los arados), o la cantidad de simiente necesaria para sembrar el campo. Se daba una descripción minuciosa de las lindes de las propiedades, pasando revista a todos los detalles (arroyos, barrancos, montículos, arbustos, árboles, cruces, caminos, etc.) y señalando las propiedades vecinas; pero jamás encontraremos en ningún documento medieval la medida exacta de la superficie de tierra expresada en unidades comparables, equivalentes y aplicadas en todas partes. Toda medida agraria de la Edad Media es concreta y está vinculada a una determinada propiedad y a su cultivo. Lo mismo se observa también en los casos en que se trata de apropiarse de nuevas tierras. Estaba permitido cercar todo el terreno que se pudiese rodear a pie desde la salida a la puesta del sol; a menudo, era preciso además que el que tomaba posesión de la tierra llevase una antorcha y encendiese hogueras en los confines de la parcela: el fuego consagraba la apropiación y la hacía inatacable. Según el derecho islandés, que contiene prescripciones de ese mismo género, una mujer podía apropiarse de la tierra que fuese capaz de recorrer a pie en un día llevando una vaca por el ronzal. En Noruega estaba permitido apropiarse de la parcela de tierra comunal sobre la que el hombre había dejado una guadaña o tirado un cuchillo. Estos procedimientos y costumbres se basaban en el principio del gasto de trabajo: la dimen-

sión del terreno que el hombre podía apropiarse venía determinada por su trabajo, por su contacto físico con la tierra.

Pero la imprecisión, la aproximación, no era un rasgo característico tan sólo de las medidas espaciales. Más adelante veremos que todavía era más aleatoria la determinación del tiempo. De una manera general, la arbitrariedad y la inexactitud reinaban en todo lo que tenía que expresarse en datos cuantitativos —medidas de peso, de volumen, número de personas, fechas, etc. Circunstancia que se explica por la influencia de una actitud especial hacia el número: había, en efecto, una tendencia a ver en el número, en primer lugar, no las proporciones de un cálculo sino una manifestación de la armonía divina reinante en el mundo, una especie de medio mágico.

Así pues, la actitud del hombre hacia la naturaleza no expresa en la Edad Media una relación de sujeto a objeto sino más bien una situación en la que el sujeto se encontraba integrado en el mundo exterior y percibía el cosmos como sujeto. El hombre veía en el universo las mismas cualidades que poseía él mismo. No existían fronteras claramente delimitadas entre el individuo y el mundo; encontrando su propia prolongación en el mundo, el hombre descubría también el universo dentro de sí. Era como si el uno se mirase en el otro.

La ausencia de oposición radical entre el hombre y el entorno natural corría pareja también con la ausencia de oposición entre naturaleza y cultura. Si los tiempos modernos han visto formarse la noción de naturaleza en tanto que mundo empírico, como algo que le viene dado al hombre desde el exterior, como elemento natural que ha de ser sometido a una superación cultural, en la Edad Media, en cambio, no se tenía conciencia de esa división o, en todo caso, se veía de manera imprecisa y poco clara. Por eso también el término *natura* difícilmente puede traducirse por «naturaleza», en su significación actual. La naturaleza, en la concepción medieval, era creación de Dios. La *Natura* personificada en las alegorías filosóficas del siglo XII era la criada de Dios, la que encarnaba en materia sus pensamientos y planes. Para el hombre medieval la naturaleza era una «gran reserva de símbolos» (194, 405).

Tal vez la mejor manera de entender el carácter específico de la concepción del mundo y del espacio en épocas lejanas a nosotros sea analizar las categorías de microcosmos y de macrocosmos (o megacosmos). El microcosmos no es tan sólo una pequeña parcela del todo, ni uno de los elementos del universo; es una

especie de copia reducida que lo reproduce. De acuerdo con la idea expresada por teólogos y poetas, el microcosmos es igual de completo y perfecto en sí que el gran universo. Tal y como se le concebía, el microcosmos se asemejaba al hombre, que únicamente podía ser comprendido en el marco del paralelismo entre el «pequeño» y el «gran» universo, Este tema, conocido también en el Oriente antiguo y en la Grecia antigua, gozaba de una enorme popularidad, especialmente a partir del siglo XII, en la Europa medieval. Se consideraba que el organismo humano y el universo estaban compuestos de idénticos elementos. La carne del hombre estaba hecha de tierra, su sangre de agua, su respiración de aire y su calor de fuego. Cada parte del cuerpo humano correspondía a una parte del universo: su cabeza al cielo, su pecho al aire, su vientre al mar, sus piernas a la tierra, sus huesos a las piedras, sus venas a las ramas de los árboles, su cabello a las yerbas y sus sentidos a los animales. Sin embargo, el hombre no sólo se asemejaba al resto del mundo por lo que había de común en los elementos de que ambos estaban compuestos. Para describir el orden del macrocosmos y del microcosmos se aplicaba en la Edad Media el mismo esquema básico; se pensaba que la ley de la creación era la analogía; la aspiración a comprender el mundo como unidad es manifiesta en todas las «summas», enciclopedias y etimologías medievales.

Pero para entender correctamente el significado que se atribuía a la concepción del microcosmos es preciso tener en cuenta los cambios que experimentó el concepto mismo de «cosmos» al pasar de la Antigüedad a la Edad Media. Si en la concepción antigua el mundo era un todo armonioso, para el hombre de la Edad Media se trataba, en cambio, de un mundo dualista. El cosmos antiguo —belleza, orden y majestad de la naturaleza— perdió, en la interpretación cristiana, una parte de sus cualidades: la noción de cosmos comenzó a aplicarse sobre todo al universo humano (*mundus* en la Edad Media significaba «humanidad») y ya no era portadora de un alto valor ético y estético. El mundo cristiano ya no era «bello» porque estaba manchado por el pecado y sometido al juicio de Dios; el ascetismo cristiano lo rechazaba. La verdad, según san Agustín, no hay que buscarla en el mundo exterior sino en el alma del hombre mismo. La obra más hermosa de Dios no es la creación sino la redención y la vida eterna. Únicamente Cristo salva al mundo del mundo *(Christus mundum de mundo liberavit)*. Como consecuencia de esta transformación, la noción de «cosmos» se escindió en dos nociones

opuestas: la *civitas Dei* y la *civitas terrena;* esta última se aproximó además a la noción de *civitas diaboli.* El hombre se hallaba en una encrucijada: un camino conducía a la ciudad espiritual del Señor, a la Jerusalén o Sión celeste, y el otro a la ciudad del Anticristo.

De su significación antigua, la noción de cosmos ha conservado la idea de «orden», y la doctrina de Seudo-Dionisio el Areopagita, en especial, subrayaba la organización jerárquica del mundo. Pero se trata en este caso de un mundo místico, su jerarquía es la jerarquía de dignidades espirituales sagradas. En las construcciones de este género difícilmente puede el cosmos visible desempeñar un papel autónomo. La belleza del cosmos helénico antiguo palidece ante el resplandor de la iglesia.

La «rehabilitación» de la naturaleza no comienza en realidad hasta el siglo XII. Al poseer mayor capacidad que en los períodos anteriores para influir en el mundo que le rodea, el hombre comienza a prestarle mayor atención. Aumenta el interés por estudiar y explicar la naturaleza. Pero ese interés no viene provocado por la naturaleza como tal. No es independiente, sino que se trata de una creación de Dios y a éste glorifica. Los filósofos del siglo XII hablan de la necesidad del estudio de la naturaleza, porque al conocerla el hombre se descubre a sí mismo en las profundidades de ésta; ese conocimiento le acerca a la comprensión del orden divino y de Dios mismo. Estas consideraciones y representaciones se basan en la fe en la unidad y en la belleza del mundo, pero al mismo tiempo, también en la idea de que, en ese mundo creado por Dios, el lugar central le pertenece al hombre.

Se ha intentado en numerosas ocasiones dar una encarnación concreta a la idea del macrocosmos y del microcosmos. En la figura alegórica que ilustra las obras de la abadesa Hildegarda de Bingen el macrocosmos está representado por el símbolo de la eternidad —el círculo— colocado en las manos de la Naturaleza, coronada a su vez por la Sabiduría divina. Dentro del círculo está situada la figura humana —el microcosmos. Éste porta en sí los cielos y la tierra, dice Hildegarda, y en él están contenidas todas las cosas (PL, t. 197, 862). En una de las miniaturas que adornan la obra de la abadesa alsaciana Herrada de Landsberg, el hombre-microcosmos está rodeado de los planetas y de los cuatro elementos del universo (el fuego, el agua, la tierra, el aire). La analogía entre el microcosmos y el macrocosmos constituye el fundamento mismo de la simbología medieval, ya que la naturaleza era entendida como un espejo en el que el hombre podía

observar la imagen de Dios. Pero si es posible encontrar en el hombre todos los principales rasgos del universo, también la naturaleza es concebida bajo forma humana. El poeta del siglo XII Alain de Lille imagina la naturaleza bajo forma de mujer, portando una diadema con las estrellas del Zodiaco y un vestido con imágenes de pájaros, plantas, animales y otras criaturas situadas en un orden que se corresponde con el orden en que han sido creadas por el Señor. Figuras o cabezas humanas servían de representación alegórica a los vientos; la tierra estaba representada en forma de mujer. Alain de Lille pone en boca de la Naturaleza que existe cierta semejanza entre el hombre y ella (PL, t. 210, 443b). En la ilustración que aparece en la obra de Honorio de Autun, *La clave para el conocimiento de la naturaleza (Clauis physicae),* las fuerzas cósmicas, los elementos del universo y hasta las causas y las consecuencias están representadas por figuras y cuerpos humanos. El espacio y el tiempo adquieren también aspecto humano: el *tempus* es un anciano, el *locus* es una figura femenina. Tales representaciones alegóricas en modo alguno impiden al filósofo razonar acerca de la inmaterialidad y la inteligibilidad del tiempo y del espacio (95).

El «árbol del mundo» es una imagen muy difundida entre numerosos pueblos en estado arcaico de desarrollo. Este árbol jugó un papel importante en las representaciones cosmológicas y fue el principal medio para representar la organización del espacio mitológico. Las oposiciones arriba-abajo, derecha-izquierda, cielo-tierra, puro-impuro, masculino-femenino, así como otros aspectos y otras oposiciones de la concepción del mundo de la conciencia arcaica, estaban vinculados a la idea del árbol del mundo. La interesante metamorfosis que experimentó podemos seguirla en los autores medievales. Muchos de ellos escriben acerca del «árbol invertido» *(arbor inversa),* que crece del cielo hacia la tierra: sus raíces están en el cielo y sus ramas en la tierra. Este árbol simbolizaba la fe y el conocimiento, y encarnaba la imagen de Cristo. Pero el árbol conservaba al mismo tiempo un significado más antiguo —era el símbolo del hombre-microcosmos y del mundo-megacosmos (138; 80; 61, 1, 400).

El símbolo medieval expresaba lo invisible y lo que tiene que ver con el espíritu a través de lo visible y lo material. El mundo visible se hallaba en armonía con su arquetipo, con el mundo de las esencias superiores *(archetypus mundus).* De ahí que se considerase posible, no sólo una interpretación literal y factual de todos los fenómenos, sino también de una interpretación simbó-

lica o mística de los mismos que revelase los secretos de la fe. El sistema de interpretación simbólica y de asimilaciones alegóricas era un medio de clasificación general de las cosas y acontecimientos más diversos y de vinculación de los mismos a la eternidad.

La insistencia con la que la poesía, el arte y la teología de la Edad Media vuelven una y otra vez al tema de la naturaleza antropomorfa y del hombre cósmico no representa sólo un simple tributo a la tradición, ni es sólo un convencionalismo: estas representaciones expresan la relación específica del hombre con el universo de la naturaleza, relación que se perdería después. El hombre poseía el sentimiento de la analogía, y hasta incluso del parentesco, entre la estructura del cosmos y su propia estructura. La naturaleza era para ellos un libro en el que se podía aprender la sabiduría y al mismo tiempo un espejo que reflejaba al hombre. «Todas las criaturas del universo —escribía Alain de Lille— son para nosotros como un libro, un cuadro, un espejo» *(Omnis mundi creatura // Quasi liber et pictura // Nobis est et speculum.* PL, t. 210, 579a). El hombre era considerado la cumbre de la creación, un ser creado a imagen y semejanza de Dios; todas las demás criaturas habían sido creadas para él. Pero esta idea tenía un sentido completamente distinto al que poseía en el Renacimiento, porque en la teoría cosmológica de la cristiandad medieval el hombre no había adquirido todavía un significado independiente: con su existencia glorificaba al Señor.

La unidad del hombre y del universo se expresaba en la armonía de la que ambos estaban penetrados. El mundo y el hombre obedecían a la música cósmica, que expresaba la armonía del todo y de sus partes, y que lo impregnaba todo, desde las esferas celestes hasta el hombre. La *música humana* estaba en perfecto acuerdo con la *música del mundo.* Todo lo que tenía el tiempo por medida estaba relacionado con la música. La música estaba sometida al número. Los números gobernaban también tanto en el macrocosmos como en el microcosmos-hombre, y determinaban la estructura y el movimiento de ambos. Tanto el mundo como el hombre podían ser representados mediante las mismas figuras geométricas que simbolizaban la perfección de la creación divina. Esos números y figuras encerraban el secreto de la belleza del mundo, pues, para la consciencia medieval, las nociones de «belleza», «orden», «armonía», «majestad» y «decencia» se hallaban muy próximas, si es que no eran equivalentes.

El orden del mundo abarcaba también a la vida política. Al

igual que en la Antigüedad, el Estado era comparado con un organismo y los ciudadanos con los miembros del mismo (Jean de Salisbury). La unidad orgánica del cuerpo político exigía la cooperación y la interacción de todos los estamentos que lo componían. Para los pensadores de la Edad Media las querellas y las luchas entre estos estamentos amenazaban la de todo el orden universal (190, 35-75).

La actitud del hombre medieval con respecto a la naturaleza se reflejaba también, como es lógico, en la estética de aquel tiempo. El paisaje —componente inseparable de sistema artístico del mundo de los tiempos modernos— no existía como tal ni en las bellas artes ni en la literatura medievales. Los historiadores han expresado con no poca frecuencia la idea de que los hombres de la Edad Media carecían de sentido estético con respecto a la naturaleza y no sabían admirarla; que eran incapaces de percibir la naturaleza tan sólo por sus bellezas; la naturaleza no era para ellos objeto de contemplación. Para demostrarlo invocan la historia de Bernard de Clairvaux, que viaja durante todo un día por las orillas del lago de Ginebra sin que vea el lago lo más mínimo —hasta tal punto distraía al hombre medieval del mundo terrenal que le rodeaba su concentración en la idea de Dios. Sin embargo, el ejemplo de Bernard de Clairvaux no es convincente, dada la imposibilidad de hacerse una idea acerca de cómo era el hombre corriente de la época tomando como criterio a este fanático de la fe, a este apóstol apasionado del rechazo al mundo. Por mucha que fuera la influencia de Bernard de Clairvaux y la de otros ascetas y reformadores religiosos, no les era posible determinar la actitud hacia el mundo —y en particular hacia la naturaleza— predominante en la Edad Media. Pero hay además otros argumentos que abonan el mencionado punto de vista. Cuando en la literatura medieval se comienza a hablar de la naturaleza, las descripciones de la misma están desprovistas de características locales, son estereotipadas y convencionales. Así sucede con la epopeya. Por ejemplo, en *El cantar de Roldán* la naturaleza, como tal, no juega ningún papel. Las menciones a las estrellas, al sol, al día y al alba no son sino clichés que se repiten. Los prados, la yerba, los árboles, las rocas, y los desfiladeros no son evocados sino en relación con acciones de los héroes de la epopeya; los fenómenos celestes amenazantes (lluvias torrenciales, truenos, torbellinos, granizo, relámpagos, oscuridad) son signos que auguran acontecimientos políticos o son expresión de la aflicción de la naturaleza por la muerte en combate de Roldán.

Como ha sido dicho, los héroes de la época caballeresca «son personajes en un espacio vacío» (183, 17).

Se conoce bien hasta qué punto era abstracto el paisaje en la pintura medieval. Según la opinión del investigador alemán O. Lauffer (191) los hombres del medievo temprano, si bien eran capaces de distinguir muy bien las particularidades de su entorno —como por ejemplo a los animales—, eran menos receptivos al paisaje y no sentían vivamente la naturaleza. A. Biese considera que en la Edad Media el sentimiento de la naturaleza era efectivamente menos intenso que en la Antigüedad o que en los tiempos modernos, que los hombres eran poco aficionados a la observación individual del mundo exterior y preferían dar rienda suelta a su imaginación. Tan sólo en la poesía se manifiesta interés por la naturaleza, centrándose la atención en las vivencias y sentimientos interiores. El cuadro de la naturaleza se convierte en símbolo de la vida espiritual del hombre. Esto es particularmente característico de los trovadores provenzales, que saben vincular la disposición de ánimo de su héroe lírico a la situación del mundo que le rodea. A pesar de esto, la descripción que hacen de la naturaleza (en los «cantares de primavera») consiste esencialmente en una simple enumeración de fenómenos naturales. Ese es el caso, por ejemplo, de la poesía de Bertrán de Born:

> Ya que ni la brisa de abril,
> Ni el brillo de las mañanas ni la luz de las tardes,
> Ni el fuerte canto de los ruiseñores,
> Ni el maduro cereal,
> Que ha puesto en la alfombra del prado
> Festivo colorido,
> Y signo seguro de alegría,
> Y ni la Pascua en flor
> Mitigan el enojo de mi
> Dama: la desavenencia seguirá siendo
> profunda: pero soy paciente (67, 97).

En la literatura medieval no se encuentra ninguna visión personal del paisaje y los pasajes que describen la naturaleza no son sino arabescos estereotipados entretejidos a partir de las emociones líricas del autor. El alegre despertar de los sentimientos y de la naturaleza en primavera, la comparación de una mujer hermosa con el bello mayo, de la tristeza con el otoño o el invierno en la naturaleza —tales son los principales motivos poéticos, convertidos en auténticos clichés. Según la opinión de A.

Biese, ni siquiera los más grandes trovadores y *minnesänger* van mucho más allá. La naturaleza como tal, en tanto que valor autónomo, no ha encontrado todavía su sitio en la literatura ni en la pintura (105).

Sin embargo, de la lectura de numerosas vidas de santos y crónicas, se desprende claramente que el hombre era capaz de admirar la belleza de los árboles y de los bosques y encontrar consuelo en su encanto. G. Stockmayer cuenta a propósito del «apóstol de Pomerania», el obispo Otón de Bamberg: en Stettin, dio orden de cortar un abeto al que los paganos rendían culto por considerarlo morada de sus dioses; pero la población convenció al obispo con súplicas para que salvara el árbol, prometiendo bajo juramento que a partir de entonces no rendirían culto al mismo al modo pagano. Aquellos hombres amaban la belleza del abeto y la sombra que proyectaba. Stockmayer asegura que los hombres de la Edad Media eran también conscientes de la belleza de las flores, pero cerraban los ojos ante ella, temiendo perder sus almas por excesivo apego a lo terrenal. Los monasterios se fundaban en lugares que fueran propicios al aislamiento y que, a la vez, alegraran el corazón de los monjes por su belleza. En una biografía del emperador Enrique IV, un anónimo autor incluyó un corto relato que contiene una descripción de la naturaleza. Stockmayer considera que los autores de las obras literarias sabían captar el paisaje en su conjunto, aunque en pintura les resultaba más difícil de lograr. Así pues, en su opinión, los hombres del medievo temprano no tenían nada que envidiar a los hombres de tiempos posteriores en cuanto a capacidad de percibir la naturaleza. Otra cuestión es que el hombre medieval no experimentara una «atracción apasionada» hacia la naturaleza, cosa que se explica por el hecho de que en esa época no estuviese separado de ella y viviese inmerso en la misma —la nostalgia de la naturaleza aparece por primera vez en las grandes ciudades de los tiempos modernos (249, 11 y sigs.).

Criticando el enfoque que daban sus predecesores al problema del «sentimiento de la naturaleza en la Edad Media», V. Ganzenmüller señala que esa cuestión no hay que abordarla oponiendo el medievo a la Antigüedad o a los tiempos modernos, sino aclarando la especificidad interna de la concepción del mundo del hombre del medievo. La relación de éste con la naturaleza venía definida esencialmente por la religiosidad —rasgo fundamental de la concepción medieval del mundo. Dios y el alma humana tenían en esa época un valor absoluto; la naturaleza, en

cambio, tan sólo poseía un valor relativo. Si no servía de medio para conocer a Dios, no se le atribuía ningún valor; si impedía el acercamiento a Dios, se veía en ella el mal, la manifestación de las fuerzas diabólicas. Toda concepción subjetiva de la naturaleza chocaba con la autoridad de las Sagradas Escrituras, a las que estaba sujeto el pensamiento medieval. De ahí la manera más o menos uniforme de concebir la naturaleza y representarla. Pero estas formas de expresión, tanto en arte como en literatura, las había heredado en gran parte la Edad Media de la Antigüedad. Se veía en la naturaleza el símbolo de la divinidad, y no se percibían directamente los fenómenos naturales, sino en tanto que material para parábolas y enseñanzas moralizantes. La experiencia «trascendente» de la naturaleza encontró su mejor expresión en las obras de los grandes místicos de los siglos XII y XIII, principalmente en san Francisco de Asís. La espontaneidad de la percepción de la naturaleza en san Francisco, que veía en todas las criaturas sus hermanos y hermanas, no debe ocultarnos su manera profundamente religiosa de concebir el mundo: tampoco para él tenía la naturaleza valor propio; en ella buscaba la «imagen de dios» (152).

Al tratar de definir el lugar de la naturaleza en la conciencia de los hombres de la Edad Media, es necesario, antes que nada, precisar la noción de la actitud estética hacia la naturaleza. Si partimos de la idea expresada más arriba acerca de la estrecha relación existente entre la concepción del mundo y la autopercepción del hombre del medievo, que se miraba en la naturaleza como en un espejo y que a la vez encontraba a ésta en sí mismo, esa no-diferenciación del hombre con respecto a su medio natural no sólo no excluía los elementos de admiración y valoración artística de la misma, sino que, por el contrario, los suponía —aunque no como un punto de vista estético totalmente individualizado y consciente, sino como aspecto de una relación con el universo más compleja y variada. Los momentos puramente utilitarios y estrictamente estéticos tan sólo podían disociarse en el proceso de desaparición del enfoque de la realidad señalado más arriba. Pero en esa época no se distinguían todavía. Por eso, la naturaleza podía generar en el hombre del medievo, a la vez, sentimientos de admiración y de miedo, y otras emociones difícilmente separables de la necesidad de recurrir también a ella para satisfacer sus necesidades puramente prácticas.

Cuando nos encontramos en las obras medievales con hechos que parecen atestiguar una actitud estética hacia la naturaleza es

necesario tener en cuenta el complejo particular de ideas y de sentimientos que podían ocultarse realmente tras estos hechos *(vid.* más arriba lo que cuenta la *Saga del Njal* sobre Gunnar, que admiraba el paisaje de campos y prados). Sin negar la capacidad del hombre del medievo para percibir la belleza de la naturaleza, no hay que olvidar que esta misma naturaleza no podía ser el objetivo final de la admiración humana. Era tan sólo el símbolo del mundo invisible. La contemplación del mundo terrestre había de revelar el mundo de las esencias situado en otro plano, en un plano superior. No era posible acceder directamente a esas esencias, sino que para conocerlas era preciso pasar de lo visible a lo invisible *(per visibilia ad invisibilia).* Según afirmaban los teólogos, el espíritu humano tan sólo es capaz de aprehender la verdad por medio de las cosas y las representaciones materiales. El abad Suger ordenó escribir en la fachada de la iglesia de Saint-Denis, construida bajo su dirección: «... por medio de la belleza sensible, el alma se eleva a la verdadera belleza y desde la tierra... asciende al cielo...». Tal concepción del mundo adquiría todavía más valor en la medida en que relacionaba las cosas finitas con las esencias eternas y era un obstáculo para su comprensión como fenómenos con valor propio, con significación independiente de las categorías transcendentales, fueran éstas cuales fuesen. Esa ambigüedad de la relación con la naturaleza señala las limitaciones con que tropezaba el conocimiento —científico o artístico— de la misma en la Edad Media.

Como es lógico, no hay que olvidar tampoco la diferencia existente entre el «sentimiento de la naturaleza» y la expresión de ese sentimiento tanto en la literatura como en el arte. Los principios estéticos medievales servían a modo de filtros que hacían muy difícil que penetraran en la poesía o en la pintura las expresiones directas de las emociones humanas. La representación de la naturaleza en la poesía medieval debía obedecer por regla general a un canon. En toda la literatura de la Edad Media nos encontramos con la tradición retórica, convencional, de la representación del paisaje, tradición que tiene sus orígenes en la Antigüedad. En los poemas y novelas caballerescas medievales se repiten constantemente una serie de clichés formales (el «bosque» y el «jardín» ideales, la «eterna primavera», etc.) por medio de los cuales se describen los fenómenos de la naturaleza. El paisaje artístico es, en su conjunto, irreal y fantástico, aunque sus detalles sean, por separado, naturalistas. Por ese motivo los trabajos más recientes consagrados al análisis de las representa-

ciones relativas a la naturaleza y al espacio en la literatura medieval de la Europa Occidental no centran tanto su atención en el tema de cómo percibían el paisaje los autores de aquella época como en la función simbólica que cumplían el paisaje y los fenómenos de la naturaleza en el sistema de la obra de arte (62; 166; 168).

El papel de las representaciones espaciales en el tejido poético es muy especial. Limitándose por lo general a una escasa información topográfica, los poetas medievales son poco receptivos a los rasgos y particularidades concretas del paisaje. La localidad se menciona en tanto en cuanto ello es necesario para situar a los personajes en el lugar de acción. En la novela caballeresca el bosque es tan sólo un lugar de peregrinación del caballero, el jardín es sólo el lugar de sus aventuras amorosas o un lugar de conversación. El campo no es más que el lugar del duelo, etc. En sí mismo, el paisaje no le interesa al autor. La manera de representar las relaciones espaciales es tal que cambia constantemente la perspectiva y la escala con que el autor las contempla; se tiene la impresión de que los personajes de la novela se mueven en el espacio a saltos, como las figuras en un tablero de ajedrez. Las cosas lejanas se describen como si se estuviesen viendo de cerca. Se impone el paralelismo con la pintura del medievo tardío, en el que lo lejano estaba representado como algo cercano cuyas proporciones se hubiesen reducido (164).

Esta manera de describir a saltos los desplazamientos espaciales en la novela caballeresca evoca en cierta medida la manera de desplazarse, en un espacio sin continuidad, en las visiones de ultratumba —otro género muy popular en la literatura medieval. El mundo de ultratumba de las visiones es una especie de conglomerado de «lugares» muy diferentes, relacionados entre sí, de hecho, tan sólo por el camino que recorre el alma errante del visionario. El espacio del mundo del más allá, en la representación de los autores medievales, es irracional: por un lado, el lugar de beatitud de las almas de los elegidos y el lugar de tormento de las almas de los pecadores están alejados al máximo uno de otro, ya que el paraíso está en el cielo y el infierno en un reino subterráneo; pero, por otro lado, el infierno y el paraíso se hallan en vecindad inmediata, dado que los tormentos de los habitantes del infierno se hacen más intensos por la visión paradisiaca y al percibir los exquisitos aromas que llegan a la «morada en que reposan los santos», en tanto que los elegidos de Dios se alegran

al contemplar los sufrimientos de los que han sido arrojados al infierno (26, 247 y sigs.).

El espacio no sólo rodea al héroe de la poesía medieval, sino que, a la vez, es vivido por éste. El héroe posee su propio campo espacial de actividad, que le es propio, y en el que irradian las fuerzas que emanan de él; campo que, por otro lado, le confiere una personalidad específica. El medio espacial y el héroe situado en él se interpenetran y llenan mutuamente.

La conocida indiferencia de los poetas medievales hacia el paisaje, al que no pensaban conferir un valor autónomo, y, de otro lado, el hecho de que hubiera una cierta «fusión» de los personajes con la parte del espacio que ocupaban, ¿son dos observaciones contradictorias? En nuestra opinión se trata de dos aspectos de la misma original noción que había de la naturaleza en la Edad Media, y de la que ya hemos hablado con anterioridad. Al no haberse disociado por entero de su medio natural, al seguir siendo parte integrante de esa naturaleza, el hombre no la hacía objeto de observación «exterior»: era necesario, para eso, que la distancia fuese mayor.

En la Edad Media, el mundo no era concebido como variado ni heterogéneo: el hombre tendía a juzgarlo a partir de su pequeño y estrecho universo personal. Sólo le llegaba del mundo exterior una información ocasional, parcial y a veces falsa. Los relatos de los mercaderes y peregrinos acerca de lo que habían visto en países lejanos estaban atiborrados de leyendas y fantásticamente embellecidos. Las relaciones de los testigos se mezclaban con las opiniones de los maestros antiguos. Teniendo en cuenta que no sólo la relación del hombre con la naturaleza sino también sus representaciones sobre el mundo terrestre y el mundo sobrenatural permanecían indiferenciadas, las ideas geográficas de la época reunían sin dificultad ambos planos. La descripción del «círculo terrestre» incluía, además de fragmentos de información geográfica real, representaciones bíblicas sobre el paraíso como centro del universo. Las descripciones de los animales en los «bestiarios» muestran la gran capacidad de observación de sus autores; pero, al mismo tiempo, confirman que el hombre del medievo no establecía una diferencia clara entre su experiencia directa y las fábulas fantásticas. Lo más importante para él era hacer una interpretación simbólica de los fenómenos de la naturaleza y extraer de ellos conclusiones morales. Los «bestiarios», verdaderos manuales de zoología simbólica, daban interpretaciones moralizantes a los fenómenos de la naturaleza. Esa tendencia

a juzgar el mundo a partir de la pequeña porción que se conoce de él, a sustituir el macrocosmos por su microcosmos personal, se observa también en las obras de los historiadores medievales.

El deseo de los historiadores de escribir historias universales se ve concretado paradójicamente en forma de crónicas provinciales de horizonte muy limitado. El material que describen, cuando no era tomado de la Biblia o de otras fuentes literarias, se refería principalmente a su país o a su región. Un ejemplo de esto es el conocido historiador francés del siglo XI Raúl Glaber. Tras reprochar a sus predecesores Pablo Diácono y Beda el Venerable que sólo escribieran la historia de su propio pueblo y prometer que, a diferencia de ellos, iba a narrar los «acontecimientos que habían tenido lugar en las cuatro partes del mundo», Glaber, en realidad presenta la historia tal y como se veía desde Cluny, en Borgoña, donde había pasado la mayor parte de su vida. Aplica sin vacilar ese limitado cuadro al conjunto de la historia. Exactamente de la misma manera, otro historiador del siglo XI, Adhémar de Chabannes, escribió la historia de Francia limitándose de hecho a una crónica de los acontecimientos de Aquitania.

Según la acertada expresión de P. M. Bicilli, los pensadores y los artistas de la Edad Media eran «grandes provincianos» incapaces de sobrepasar la escala provinciana y rebasar el horizonte que veían desde su campanario natal. Por eso el universo era para ellos, según los casos, el monasterio, la hacienda feudal, la comuna urbana o la universidad. En cualquier caso el «mundo del hombre del medievo era pequeño, comprensible y fácil de abarcar. En ese universo todo estaba en orden, todo estaba en su sitio; cada uno y cada cosa tenía señalado su papel, su propio rango; no había vacíos ni lagunas, ni tampoco nada que fuese inútil o superfluo; cada voz se fundía en la armonía general y cada criatura, incluido el mismo diablo y el horrible pagano Mahoma, desempeñaba el papel que tenía prescrito en el programa de la Providencia, y cumplía con la tarea que le incumbía. En este mundo no había regiones desconocidas, el cielo había sido estudiado igual de bien que la tierra y era imposible perderse en parte alguna. El caminante que se desviaba del camino llegaba al infierno o bien al paraíso y encontraba allí lugares familiares y caras conocidas. Era agradable y fácil contemplar ese mundo y reproducirlo por entero —en su integridad— en todas sus manifestaciones, con todos sus "reinos", sus tesoros y sus curiosidades, representarlo en los "mapas del mundo" y en las enciclope-

dias, esculpirlo en los miles de pequeñas figuritas que se estrechan contra los muros de las catedrales, pintarlo de oro y colores vivos y limpios en los frescos... Al investigador que trata de hacer la síntesis cultural de la "Edad Media" se le ofrece hecho el material del trabajo preparatorio: sabe que el hombre del medievo se representaba el mundo en su conjunto. Ese material no es complicado: el cosmos medieval no sólo era muy estrecho, sino también muy uniforme, pese a su apariencia abigarrada» (17, 300-301).

Sin embargo, a esa definición tan lograda del mundo del hombre de la Edad Media habría que añadir una importante precisión: ese mundo de pequeñas dimensiones y que podía ser contemplado entero, estaba extraordinariamente saturado. Junto a seres, objetos y fenómenos terrestres incluía otro mundo, surgido de la conciencia religiosa y de las supersticiones. Desde nuestro punto de vista moderno, ese mundo podría ser considerado doble, aun cuando fuese uno para los hombres del medievo. Para cada objeto existía, aparte de los datos limitados que se referían a su naturaleza física, otro conocimiento —el de su sentido simbólico, su significación en los diferentes aspectos de la relación entre el mundo humano y el mundo divino. Por eso resulta difícil de aceptar la idea de Bicilli acerca de la «simplicidad» del mundo, tal y como se lo representaba el hombre del medievo. Al contrario, el doble sentido simbólico del mundo lo hacía enormemente complicado y cada fenómeno podía interpretarse, y era necesario hacerlo, de diferentes maneras; era preciso ver, detrás de su envoltura visible, su esencia oculta a la mirada física. El mundo de los símbolos era inagotable.

Es necesario sin duda alguna que hagamos también una reserva en lo que concierne al «provincianismo» de los pensadores medievales. Al confundir en un solo cuadro histórico la crónica de su monasterio y la evolución del género humano desde el momento de su creación hasta el fin del mundo que estaba por venir, los cronistas mostraban, desde luego, la limitación de su horizonte, pero también demostraban una cosa opuesta a ésa: su aspiración a interpretar los fenómenos particulares a la luz de la historia universal. El particularismo de la conciencia medieval estaba indisolublemente ligado a su universalismo.

Con el paso del paganismo al cristianismo la estructura del espacio del hombre medieval sufre una transformación radical. Se produce una jerarquización tanto del espacio cósmico como del social y el ideológico. Hay isomorfismo entre la jerarquía de

las criaturas divinas —los rangos angélicos—, y el sistema feudal terrestre; y si el vocabulario de las relaciones de señorío y vasallaje están impregnadas de terminología religiosa, el vocabulario de los tratados teológicos, por el contrario, está a menudo «contaminado» por términos tomados de los usos feudales y monárquicos. Todas las relaciones se estructuran verticalmente, todos los seres se sitúan en diferentes niveles de perfección, según la distancia que les separa de la divinidad.

La idea de la jerarquía de los ángeles —que se remonta a Seudo-Dionisio el Areopagita, cuyo tratado fue traducido al latín por Escoto Eriúgena en el siglo IX— gozó en Europa de una gran popularidad durante el período de florecimiento de la Edad Media. La jerarquía celeste, al igual que la terrestre, era obra de Dios, que había distribuido las funciones entre los ángeles y los hombres y establecido los rangos sagrados en el cielo y en la tierra. La jerarquía angélica de Serafines, Querubines y Tronos, Dominaciones, Virtudes y Potestades, y Principados, Arcángeles y Ángeles eran prototipos de la jerarquía terrestre del clero, y de los señores y vasallos seglares. Este mundo social de cielo y tierra se correspondía también con la organización general del universo (PL, t. 122, 1050-1058).

El símbolo del universo era la catedral, cuya estructura se veía como una copia del orden cósmico: la contemplación de su plano interior, de su cúpula, altar y capillas adyacentes, tenía que proporcionar una idea completa de la organización del mundo. Cada uno de sus detalles, al igual que su planificación de conjunto, estaban repletos de sentido simbólico. El que oraba en el templo contemplaba la belleza y la armonía de la creación divina. La organización arquitectónica del palacio del rey estaba también relacionada con la concepción del cosmos divino; el cielo, en la imaginación de la época, se contemplaba como una fortaleza. En aquellos siglos en los que las masas analfabetas de la población estaban lejos de poder utilizar las abstracciones verbales para pensar, el simbolismo de las formas arquitectónicas era la única manera que tenían de comprender la organización del mundo; esas formas concretaban el pensamiento religioso y político. Los pórticos de las catedrales e iglesias, los arcos de triunfo, las entradas de los palacios, se veían como las «puertas del cielo»; los majestuosos edificios citados, como la «casa de dios» o la «ciudad de dios». La organización del espacio de la catedral tenía también una significación temporal precisa. Esto se revelaba igualmente en la estructuración de la misma: el porvenir (el «fin

del mundo») estaba ya situado al oeste; el pasado sagrado, al este (101; 233).

El universo, en la conciencia de los hombres del medievo, era un sistema de esferas concéntricas. El número de esferas podía ser discutible: Beda el Venerable, apoyándose en parte en los antiguos, pensaba que la tierra estaba rodeada de siete esferas: el aire, el éter, el olimpo, el fuego, la esfera estelar, el cielo de los ángeles y el cielo de la Trinidad. En el siglo XII, Honorio de Autun distinguía tres esferas celestes: la corporal o visible, la espiritual o angélica, y una esfera intelectual en la que los bienaventurados elegidos contemplaban a la Santísima Trinidad. Los escolásticos, refiriéndose al esquema de Aristóteles, contaban hasta cincuenta y cinco esferas a las que añadían otra esfera suplementaria, la del motor inicial divino. Pero de una manera u otra, el mundo terrestre perdía su valor autónomo e independiente y resultaba vinculado al mundo celeste. Esto es visible, bajo una forma material y concreta, en las obras pictóricas medievales. Junto a las figuras situadas en la tierra aparecen a veces representadas en los frescos las fuerzas celestes: Dios Padre, Cristo, la Virgen, los ángeles. Estos dos planos de la realidad medieval se superponen paralelamente, o bien las criaturas del mundo superior descienden a la tierra. Los poetas francos del siglo IX representaban a Dios en forma de señor de una fortaleza, que recordaba los palacios de los Carolingios, con la sola diferencia de que la fortaleza de Dios se encontraba en el cielo.

El dualismo de las representaciones medievales que dividía tajantemente el mundo en parejas de oposiciones radicales, organizaba estas categorías contradictorias siguiendo un eje vertical: lo celeste se oponía a lo terrestre, Dios al diablo (dueño del infierno), el concepto «alto» se vinculaba a la noción de nobleza, pureza, bondad, mientras que el concepto «bajo» se asociaba a la idea de carencia de nobleza, grosería, impureza y maldad. La oposición entre la materia y el espíritu, entre el cuerpo y el alma, incluía también la antítesis de bajo y alto. Las nociones espaciales estaban indisolublemente relacionadas con las nociones religiosas y morales. La escala que vio en sueños el Jacob bíblico, por la que subían y bajaban los ángeles del cielo a la tierra y viceversa, es una dominante en el espacio medieval. Esta idea de ascenso y descenso la expresa Dante con particular fuerza. En la *Divina Comedia* no sólo está verticalizada la configuración del mundo del más allá —en el que la materia y el mal están concentrados en los estratos más bajos del infierno, mientras que el espíritu y

el bien dominan las cumbres paradisiacas— sino que también están verticalizados todos los movimientos descritos por el poeta: escarpaduras y grietas del abismo infernal, caída de los cuerpos arrastrados por el peso de los pecados, gestos y miradas, el vocabulario mismo de Dante; todo ello lleva a centrar la atención en las categorías de «alto» y «bajo», en los movimientos opuestos entre lo sublime y lo vil. Éstas son las coordenadas realmente determinantes del cuadro del mundo medieval.

La interpretación religiosa y moral del universo impide que haya la menor precisión en cuanto a las relaciones espaciales del plano terrestre. En las «topografías cristianas» se mezclan las informaciones geográficas con los motivos bíblicos. El conocimiento positivo estaba saturado de contenido simbólico y moral: era como si los caminos terrestres se confundiesen con los caminos que llevan a Dios, y el sistema de valores éticos y religiosos se superpusiese a los valores cognitivos, se impusiese a ellos: para los hombres de aquella época las representaciones relativas a la superficie de la tierra no tenían importancia alguna en comparación con las enseñanzas sobre la salvación del alma. Las «topografías cristianas» transportaban fácilmente al hombre de los poblados terrestres a las orillas de los cuatro ríos que fluían en el paraíso. En los mapas medievales del mundo se situaba a Jerusalén en el centro y se la consideraba el «ombligo de la tierra», basándose en lo que decía en su *Libro* el profeta Ezequiel (V, 5) (Antiguo Testamento): «Así dice el Señor Yahvé: Ésta es Jerusalén; yo la había colocado en medio de las naciones; otros países la rodeaban.»* Los conocimientos antiguos se entremezclaban con los símbolos bíblicos y con las descripciones fantásticas de países exóticos, en los que no regían las costumbres ni los tabúes cristianos, se admitía la poligamia y se practicaba el canibalismo, se llevaban a cabo sacrificios humanos; países en los que vivían unas extrañas criaturas, mitad hombres, mitad bestias.

Los conocimientos geográficos, además de ser muy limitados, se apoyaban no sólo en la experiencia práctica sino en la tradición literaria heredada de la Antigüedad. Cuando los historiadores medievales consideraban necesario ofrecer en sus relatos información geográfica, la tomaban casi siempre de las obras de Plinio, Orosio o de san Isidoro de Sevilla (que a su vez la había recopilado de trabajos anteriores).

---

* Para las citas de la Biblia hemos tomado la versión en castellano de la «Biblia de Jerusalén», Desclée de Brouwer, Bruselas, 1967. [*N. de los T.*]

Mientras que la geografía antigua y los escritores del medievo que la seguían (Beda el Venerable, Adam de Bremen, Guillaume de Conches, Lambert de Saint-Omer) partían de la idea de la esfericidad de la tierra, otros autores, preocupados por el hecho de que esa concepción contradijese a la Biblia, ora afirmaban que la tierra era un disco plano (Casiodoro, san Isidoro de Sevilla), ora intentaban combinar ambos puntos de vista (san Basilio y otros). En la representación de san Isidoro de Sevilla la tierra estaba contorneada por el Océano en toda su circunferencia y el disco terrestre estaba dividido por el mar Mediterráneo en tres partes que formaban una «T»: Asia («País de Sem»), Europa («País de Jafet») y África («País de Cam»). Cosmas Indikopleustēs, autor de la *Topografía Cristiana,* muy popular en la Edad Media, se había planteado abiertamente como objetivo refutar la «herejía» que sostenía que la tierra era esférica y no plana, tal y como enseñaban las Sagradas Escrituras. Aunque representaban un paso atrás con respecto a la ciencia antigua, estas «topografías cristianas» satisfacían por entero la profunda necesidad de conocer el «cosmos divino» y de encontrar el camino que conducía a la salvación del alma. La geografía alegórica de la Edad Media, esa «criada de la teología», mezclaba en un mismo plano espacial la historia sagrada y la terrestre. En los «mapas del mundo» estaba representado el paraíso con Adán y Eva, los personajes bíblicos, Troya, las conquistas de Alejandro, las provincias romanas, los «lugares santos», los estados cristianos y el «fin del mundo» *(vid.* 114, 249-276).

El peregrinaje —una forma de viaje muy difundida y respetada en la Edad Media— no se entendía sólo como un simple desplazamiento a los lugares santos sino también como camino espiritual hacia Dios, como una «imitación de Cristo». Según Taules, el *homo viator* va de la «humanidad» de Cristo hacia su «divinidad» y encuentra por el camino los «verdes pastos» de la verdad. El camino aparecía como una búsqueda espiritual (170).

La oposición «tierra-cielo» tenía en la conciencia del hombre medieval una significación ética y religiosa. El cielo era el lugar de la vida sublime, eterna e ideal, por oposición a la tierra, valle de la existencia pecaminosa y temporal del hombre. El mundo del más allá era igual de material que el mundo terrestre; es más, era aún más real por ser imperecedero. A través del espacio se podía llegar al otro mundo; Dante llegó al infierno tras perderse en lugares desconocidos de la tierra.

En la tierra, a su vez, estaban los lugares santos, píos, y los

lugares pecaminosos. El viaje en la Edad Media era ante todo un peregrinaje hacia los santos lugares, un deseo de alejarse de los lugares pecaminosos e ir a los lugares santos. El perfeccionamiento moral tomaba la forma de un desplazamiento topográfico (la retirada al desierto o a un monasterio para abandonar el «mundo»). El camino de la santidad se percibía también como un movimiento en el espacio: el santo podía ser transportado al paraíso y el pecador arrojado al infierno. La situación local del hombre había de corresponderse con su *estatuto moral.* En la conciencia de los hombres de la Edad Media, el mundo terrestre y el mundo celeste se mezclaban constantemente (51). Tanto el individuo que buscaba la salvación, como toda la Iglesia de Cristo, eran representados en forma de peregrino acosado por el demonio.

El estudio de la literatura del medievo en Europa Occidental permite distinguir dos estadios en el desarrollo de la idea de movimiento en tanto que realización de un desplazamiento espacial y a la vez de una modificación en el estado interior del hombre. En el medievo temprano, al hombre se le representaba en general como a un ser asediado por las fuerzas del mal y por las tentaciones —para sustraerse a esas amenazas huía del mundo, abandonaba amigos y patria. Ese estadio no se caracterizaba por la búsqueda de nuevas experiencias ni aventuras, cosa que se convertirá en un lugar común de la literatura a partir del siglo XII. En este período es cuando la idea de movimiento se apodera de la imaginación de los autores de las novelas del ciclo Artúrico, de alegorías amorosas y de descripciones relativas a la ascensión del alma hacia Dios. Lógicamente, la idea de movimiento se hizo muy popular en la época de las cruzadas. Las gentes sencillas que participaron en la primera cruzada se preguntaban al acercarse a alguna ciudad europea que veían por primera vez: «¿No será ésta Jerusalén?». Jerusalén no era para ellos tan sólo un punto geográfico cuya ubicación les era desconocida, sino el lugar de la pasión de Cristo; y a Cristo se le podía encontrar en cualquier parte, siempre que se hubiese alcanzado el estado de santidad.

La concepción religiosa del espacio en la Edad Media se expresaba también en la partición del mundo en mundo de los cristianos y mundo de los infieles, de los impíos. Aunque el cristianismo había ampliado considerablemente las representaciones anteriores relativas al hombre —que estaban limitadas al horizonte de una sola tribu (en los bárbaros), de un pueblo

elegido (en los judíos) o de una formación política única (en Roma)— proclamando que no había ni helenos ni judíos, la antropología medieval excluía de entre los seres humanos dignos de ese nombre a todos los no cristianos y a una parte de los cristianos, los herejes y cismáticos. El mundo civilizado y armonioso protegido por la bendición de Dios era sólo el mundo embellecido por la fe cristiana y obediente a la Iglesia. Más allá de los límites de ese mundo el espacio perdía sus cualidades positivas; a partir de allí comenzaba el bosque y las tierras sin cultivar de los bárbaros, sobre las cuales no reinaba el orden divino ni las instituciones humanas. Tal división en función de rasgos religiosos determinó el comportamiento de los cruzados en las tierras de los infieles: métodos prohibidos en tierras cristianas eran permitidos en las expediciones contra los paganos. Pero teniendo en cuenta que Cristo murió para salvar a todos los hombres, incluidos los infieles, la Iglesia consideraba que tenía la sagrada misión de llevar a los no creyentes al camino de la verdad, aun cuando ellos no lo desearan —*compelle intrare*. Por eso, la frontera entre el mundo de los cristianos y el de los no cristianos era móvil. El cristianismo medieval es una religión «abierta», misionera. Gracias a los esfuerzos de la Iglesia y de sus huestes, el espacio cristiano se ampliaba como consecuencia de la transformación moral y religiosa del espacio arrancado a las fuerzas del mal.

Las partes del espacio se distinguían también según su grado de sacralidad. Los lugares sagrados —templos, capillas, calvarios situados en las encrucijadas de los grandes caminos— se encontraban bajo protección divina y los crímenes perpetrados en ellos o cerca de ellos se castigaban con especial severidad. Pero un lugar no sólo podía ser más o menos santo: al igual que el hombre, podía gozar de nobleza y disfrutar de privilegios. De la misma manera que los hombres se dividían en personas de la nobleza, hombres libres y hombres dependientes, también las tierras podían tener situaciones jurídicas diferentes y llegar incluso a conferir nobleza a sus propietarios. El hecho de vivir en una tierra «libre» mejoraba la posición social o cambiaba el estatuto de siervo. Los lugares gozaban pues de derechos, lo mismo que los hombres. La sociedad, el estado, el imperio, estaban compuestos de individuos y de tierras.

En la época del medievo cristiano las representaciones relativas a la interrelación entre el pequeño micromundo local y el mundo en su conjunto experimentaron una cierta reorganiza-

ción. Aunque la mayoría de la población continuaba viviendo en un aislamiento relativo, el mundo, en sentido amplio, comenzaba también a penetrar en la conciencia del hombre. Se trataba del mundo de los cristianos, la esfera de dominio de la iglesia universal, que unía sus partes dispersas gracias a su ideología y a su organización. La idea cosmopolita de la unidad del mundo cristiano era el correlato necesario del particularismo y el separatismo económico y feudal de la Edad Media. En este sentido resulta instructivo comparar la interpretación del espacio en la epopeya y en la novela caballeresca. El mundo de *El cantar de Roldán* es homogéneo, fácilmente localizable y perfectamente conocido por los héroes de la epopeya. Los caballeros que vemos actuar en ese pequeño mundo limitado a la parte occidental de Francia, educados en la lealtad a su soberano y en la devoción a la religión cristiana, combaten contra un enemigo perfectamente definido —los sarracenos. Un mundo muy diferente es el que aparece en las novelas de los «caballeros de la Tabla Redonda». En este mundo el peligro se halla disperso por todas partes, por todo el vasto universo que se extiende desde Inglaterra hasta Constantinopla. Se trata de un mundo misterioso y polifacético en el que el héroe, cautivado por el amor, realiza grandes hazañas en busca de la mujer amada. El espacio geográfico se amplía y se complica a un tiempo; tiene lugar una apropiación del espacio interior del alma humana —en ella se descubren riquezas desconocidas hasta entonces.

Deseando elucidar las representaciones espaciales de los hombres de la Edad Media nos vemos obligados a ampliar el campo de nuestra investigación, a abordar una serie de problemas que, aparentemente, no tienen relación directa con la categoría del espacio. Esto se explica por el hecho de que el espacio no se percibía como una abstracción y no representaba una extensión uniforme en todos sus puntos y repartida de manera homogénea. Las nociones espaciales de la Edad Media son indisociables de la idea que el hombre se hacía de la naturaleza, con la que se encontraba en relación muy especial, íntima, y a la que no era capaz de oponerse de manera totalmente clara. Confiriendo a la naturaleza sus propios rasgos y cualidades personales, el hombre se veía semejante en todo a ella. El hombre tenía un claro sentimiento del lazo interior que lo unía a la parte determinada del espacio que poseía y al cual consideraba su patria. Hemos visto que los germanos conceptualizaban la tierra familiar hereditaria como «patria», como «tierra ancestral». Este «micro-

cosmos localizado» estaba relacionado en las creencias germánicas con el cuadro del mundo, ya que le servía de modelo. A estas representaciones propias de los bárbaros se superponía la enseñanza cristiana que, confundiendo los caminos terrestres con los celestes, hacía posible la translación a un mismo plano de lo que pertenece a este mundo y lo que pertenece al mundo del más allá, de lo local y lo bíblico.

Como se ve por lo expuesto, las representaciones espaciales del hombre medieval tenían en gran medida carácter simbólico, las nociones de vida y de muerte, de bien y de mal, de santo y de pecaminoso, de sagrado y profano iban unidas a las nociones de alto y bajo, a determinadas regiones del mundo y de ciertas partes del espacio universal, y poseían coordenadas topográficas. Pero la simbología del espacio medieval no se reducía tan sólo al aspecto religioso y moral sino que tenía también otros rasgos específicos. El símbolo no era únicamente un signo que designaba una realidad o una idea. El símbolo no sólo sustituía a esta realidad sino que en cierto modo pertenecía a ella. Así por ejemplo, cuando se cerraba un contrato o se traspasaba la propiedad de un terreno no se limitaban a escribir un documento sino que se practicaba un rito que consistía en la entrega pública por el anterior propietario al nuevo propietario de un trozo de césped que simbolizaba toda la hacienda, considerándose que la tierra había sido traspasada —en el sentido literal del término— «de mano a mano». Igualmente, cuando un pintor representaba al santo patrón de un monasterio o de una iglesia, dibujaba el edificio entre las manos del santo; y ni el pintor medieval ni los que miraban el cuadro veían en ello un simple convencionalismo: la imagen participaba del prototipo.

En cierta medida, el símbolo adquiría las propiedades de lo simbolizado y a lo simbolizado pasaban las propiedades del símbolo. En la conciencia de los hombres de la Edad Media la representación formaba un todo con la cosa representada, a lo espiritual se le atribuían propiedades materiales y la parte podía representar el todo. La originalidad de la simbología medieval está estrechamente relacionada con las particularidades de la concepción que tenían del espacio los hombres de aquella época. Un terreno tenía los límites bien definidos, pero, a la vez, ese mismo terreno se consideraba incorporado al trozo de césped que era traspasado de un propietario a otro en el curso de un acto judicial. Se sabía perfectamente dónde estaba situado un templo, cuál era su volumen y cuáles sus dimensiones; y, sin embargo, ese

mismo templo se hallaba colocado a la vez entre las manos del santo al que estaba dedicado el templo. Estos dos ejemplos no son de la misma naturaleza, proceden de dos fuentes muy distintas del simbolismo medieval. El primero (el traspaso de la propiedad de un terreno mediante la entrega de un trozo de césped) tiene sus orígenes en el simbolismo del pensamiento bárbaro. El segundo (la imagen del templo en las manos del santo patrón) es una muestra de simbolismo cristiano. Detengámonos en estos aspectos de la concepción simbólica del espacio.

El arte de los pueblos germánicos era completamente simbólico y convencional. El «estilo animalista» de los germanos durante el primer milenio de nuestra era distaba mucho de ser una representación naturalista de los animales. Las representaciones de animales sobre piedra, madera, metal, hueso, eran completamente imaginarias. Estos animales eran fantásticos y no tenían ningún parecido con los animales reales; aunque, desde luego, no puede negarse capacidad de observación a los artistas que los crearon. Uno de los rasgos más característicos de estas representaciones es la ausencia de objetividad en las dimensiones. Los miembros del animal están tratados con independencia uno de otro. Esta libertad con respecto a la relación entre las medidas conduce a mezclar lo grande y lo pequeño, la parte y el todo, lo esencial y lo accesorio. La cabeza del animal prevalece sobre el cuerpo, sus extremidades no son proporcionadas al cuerpo, apelotonado en una especie de nudo. Las desproporciones se hacen todavía más sorprendentes por el hecho de que los elementos de la imagen son naturalistas mientras que la figura global del animal es grotesca y fantástica. La representación pierde naturalidad y se hace muy tensa.

Esos mismos rasgos de figuración fantástica y de comprensión original de la proporción entre el todo y las partes aparecen también en la poesía escandinava antigua. El escaldo islandés o noruego no presta la misma atención a todos los momentos descritos en el poema ni a todos los rasgos de la personalidad del jefe que canta, sino que se centra exclusivamente en poner de relieve un detalle, una particularidad, una determinada cualidad del héroe o un episodio particular, y este detalle debe representar el conjunto. Tanto en la pintura como en la poesía de los bárbaros la parte simboliza el todo, lo sustituye, y la representación de esa parte se considera absolutamente suficiente para evocar en la conciencia la idea de todo lo demás. Aparentemente, la parte puede ocupar en el espacio el lugar del todo. La incompatibilidad

espacial entre el todo y la parte no resultaba evidente para la conciencia de los bárbaros.

La conciencia de los bárbaros dividía el mundo de un modo particular. Lo que a nosotros nos parece contradictorio podía no serlo para los bárbaros, y viceversa. La naturaleza viva y la naturaleza muerta, los hombres y los animales, los pájaros, el mar y la tierra, etc., que son para nosotros series diferentes de cosas, fenómenos y seres, no eran percibidas por los bárbaros como tan diversas y distintas, sino que las sometían, al parecer, a otro tipo de clasificación. En los *kenningar* de los escaldos —metáforas simbólicas típicas que abundan en los cantos y poemas escáldicos—, al mar se le llama constantemente tierra (la «tierra de los peces», la «tierra de las focas», la «casa de los salmones») y a la tierra se la llama mar (el «mar de los renos», el «lago de los abetos», el «fiordo de los arbustos»), a la casa se la llama «nave», y el pez era una «serpiente del agua».

En la poesía de los escaldos, al igual que en la ornamentación animalista, se confunden las proporciones, los *kenningar* equiparan lo grande a lo pequeño, lo particular a lo general, lo inmóvil se compara con lo que se mueve. Las asociaciones mitológicas que se encuentran en los *kenningar* producen la impresión de que los poetas que empleaban tales metáforas tenían una visión indiferenciada del mundo. Pero en realidad se trataba más bien de otra manera de dividir el mundo, de un sistema original de clasificar los elementos de la realidad, distinto al que estamos habituados.

Los *kenningar* de los escaldos no contienen abstracciones ni conceptos generales, sino que proporcionan una indicación concreta, una representación «instantánea». La generalización artística sólo la logra el escaldo relacionando lo particular con la imagen mitológica. El *kenning* sustituía el macrocosmos por el microcosmos y, como resultado de ello, en la imaginación de los que escuchaban los cantos escáldicos (que compuestos y transmitidos oralmente, no fueron transcritos sino varios siglos más tarde) aparecían mezclados los hombres reales y los acontecimientos concretos con todo un mundo de dioses y gigantes, con la lucha entre dioses y monstruos; los hechos de la vida terrestre adquirían en este contexto una nueva resonancia, una dimensión heroica; es más, se mitificaban. La lucha del héroe con sus enemigos se confundía con las colisiones cósmicas en las que participaban los dioses y otras fuerzas sobrenaturales. Los hombres

eran asociados a esa lucha, que en la representación de los escaldos adquiría dimensiones de catástrofe universal.

Estos rasgos de la pintura y el arte poético de los escandinavos en el período del medievo temprano reflejan a nuestro modo de ver algunas particularidades del pensamiento simbolizante de los bárbaros, que se remontan a tiempos antiquísimos.

A un estrato muy arcaico de la conciencia pertenecen sin duda también algunos fenómenos paralelos que se descubren en la lengua islandesa antigua. Es el caso de las llamadas definiciones partitivas, que jugaban en esa lengua un gran papel. En esas definiciones la parte es definida en función del todo, o el todo en función de la parte; la partitividad y la participación siguen siendo categorías no delimitadas. En los cantos de la *Edda mayor* y en las sagas se encuentran con frecuencia giros muy originales para designar a los grupos de individuos, como por ejemplo *vit Gunnar, þeir þórir*. Estos giros se componen de un pronombre personal y de un nombre propio. Es imposible traducirlos literalmente: «Nosotros Gunnar» o «ellos Torir», lo cual carece de sentido para nosotros; habría que decir «Nosotros dos, Gunnar y yo», y «Torir y su gente». El grupo de individuos es aquí designado por el nombre de su guía, su jefe, el de más edad. En los giros de este tipo el nombre propio sirve de atributo gramatical y sirve para especificar el colectivo, designado de manera vaga por el pronombre personal. Muy parecido a eso es también la manera de designar el grupo familiar por el nombre de uno de sus componentes: *feðgin* (el padre y la madre), *feðgar* (el padre y el hijo, el padre y los hijos), *maeðgin* (la madre y los hijos), *maeðgur* (la madre y la hija, la madre y las hijas), *syskin* (los hermanos y las hermanas). Los lazos familiares están representados aquí unilateralmente: los padres son designados a través del padre, el padre y los hijos a través del padre, la madre y los hijos a través de la madre, al igual que la madre y las hijas; los hermanos y las hermanas a través de la hermana.

Los complejos designados por medio de un giro del tipo *þeir Egill* no constituían, según S. D. Katsnelson, una colección fortuita de personas sino agrupamientos concretos estables. De esa manera se designaba al grupo que en la conciencia de la gente de aquella época histórica aparecía como una unidad indivisible: la pareja conyugal, los padres y los hijos, los parientes, la familia y los criados, los amigos, el jefe y sus guerreros, los compañeros de expedición guerrera o marítima —en resumen, todo colectivo social.

El hecho de que ese colectivo estuviese unido de manera

permanente a su jefe, el *konungr*, el padre, el oficial de derrota, etc., hacía posible designar a todo el grupo por el nombre del jefe. La idea del todo prevalece aquí sobre la de las partes aisladas. Se supone que el colectivo, en sus límites constantes, es conocido en cada ocasión por los oyentes o los lectores. En general, es imposible traducir ese giro fuera del contexto de la saga o del canto en que ha sido utilizado: es preciso, en efecto, saber de quién se trata. Así por ejemplo, *vit Guðmundr*, en el contexto de la saga significa «Gudmundr y Skapti», y *vit Broddi* significa «Broddi y Þorsteinn». Los lazos en el interior del grupo parecían tan estrechos a los hombres de aquella época que era totalmente suficiente mencionar el solo nombre del jefe del grupo para evocar en la conciencia el pensamiento en el grupo en su conjunto. Evidentemente, los individuos aislados que formaban parte de tal colectivo se concebían constantemente sólo en relación con él y no aisladamente (40, 80-81, 91-94).

S. D. Katsnelson ve la originalidad de los giros partitivos antiguos en el hecho de que la parte no es allí ni sujeto ni objeto directos de la acción indicada —la acción se le imputa al todo, que es el único que porta predicados. La parte no se concibe aquí fuera de un colectivo concreto definido; tampoco como unidad autónoma, ni por su relación con otros colectivos. Por ese motivo se transponen al colectivo las características propias de las partes aisladas del colectivo; y viceversa, se transponen a las partes aisladas del colectivo las características propias de ese colectivo en su conjunto.

Ese uso elíptico del pronombre personal acompañado de un nombre propio es característico tan sólo de la lengua escandinava antigua y se le encuentra muy poco en las demás lenguas del grupo germánico. En cuanto a las particularidades de la pintura y del arte poético de los escandinavos, que, como hemos señalado con anterioridad, confundían lo particular con el todo, o sustituían la parte por el todo, encuentran cierto paralelismo en otros pueblos que se encontraban en parecido nivel de desarrollo. Pero este tipo de simbolismo no desaparece en la época siguiente. Es fácil descubrirlo también en la sociedad medieval. El complejo y ramificado sistema de rituales, de fórmulas, de actos solemnes, de procedimientos judiciales y de ceremonias que regía y modelaba todo el curso de la vida social feudal, y del que estaban saturadas las obras de arte y la literatura, estaba impregnado en gran parte de material simbólico que se remontaba a menudo a la época de los bárbaros.

Otra fuente de percepción y de comprensión simbólicas del espacio la constituía en la Edad Media el neoplatonismo cristiano. Para éste, la verdadera realidad no residía en las cosas y fenómenos terrestres sino en los prototipos divinos celestes, de los cuales no eran sino copias y símbolos.

El simbolismo cristiano «doblaba» el mundo y daba al espacio una dimensión nueva, suplementaria, invisible para los ojos, pero comprensible a través de toda una serie de interpretaciones. Estas múltiples interpretaciones se inspiraban en las palabras de san Pablo: «La letra mata, el espíritu vivifica.»

De acuerdo con lo anterior, cada texto de las Sagradas Escrituras se interpretaba desde una óptica tanto literal como espiritual o mística; la interpretación mística tenía además tres sentidos. De esta manera el texto era objeto, en conjunto, de cuatro interpretaciones. En primer lugar había que entenderlo todo desde un punto de vista fáctico (era la interpretación «histórica»). En segundo lugar, ese mismo hecho había de ser contemplado como expresión analógica de otro acontecimiento. Así, los acontecimientos descritos en el Antiguo Testamento, tenían también, además de su sentido inmediato, otro sentido, velado, alegórico, que designaba los acontecimientos de que habla el Nuevo Testamento (la interpretación «alegórica»). Por ejemplo, el relato bíblico de la venta de José por sus hermanos, de su encierro en una mazmorra y de su elevación subsiguiente había que entenderlo como una alegoría de Cristo traicionado y abandonado por sus discípulos, condenado, crucificado, y liberándose de la tumba tras la Resurrección. En tercer lugar, el texto recibía una interpretación moralizadora: el acontecimiento dado se veía como un ejemplo moral de conducta (era la interpretación «tropológica»). El Buen Samaritano que socorre a la víctima de los bandidos y el insumiso Absalón son ejemplos que sirvieron de edificación a los cristianos. En cuarto lugar, se revelaba en el acontecimiento una verdad religiosa sagrada (era la interpretación «anagógica», es decir, sublime). Por ejemplo, el descanso del séptimo día prescrito por la ley de Moisés era interpretado, en lo que concernía a los cristianos, como el reposo eterno en la paz celeste. La idea de estas interpretaciones encuentra su expresión en el siguiente verso:

> Littera gesta docet, quid credes allegoria,
> Moralis quod agas, quo tendas anagogia.

(«El sentido literal informa sobre lo que ha pasado; la alegoría te enseña aquello en que crees; la moral te indica cómo has de obrar; la analogía te revela aquello hacia lo que tiendes.») Para Rábano Mauro, que compara el alma humana con un edificio, la historia, es decir la comprensión literal, representaba los cimientos del edificio, mientras que las otras tres interpretaciones constituían las paredes, el tejado y la disposición interior del mismo. En su obra *Las alegorías aplicadas al conjunto de las Sagradas Escrituras,* este teólogo de la época de los carolingios, hizo una compilación de los términos mencionados en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y efectuó las interpretaciones alegóricas, tropológicas («las que modifican el sentido del discurso») y anagógicas de estos términos (PL, t. 112, 849-850). Una misma noción podía ser objeto, pues, de cuatro interpretaciones. Jerusalén era, en el sentido literal, la ciudad terrestre; en el alegórico, la Iglesia misma; en el tropológico, el alma justa; y en el anagógico, la patria celeste. Interpretado consecutivamente, todo el Antiguo Testamento era reportado a un solo y único sentido: la anunciación del inevitable nacimiento de Cristo y de su gesta redentora.

Los teólogos aplicaban este método de interpretación sólo a las Sagradas Escrituras y rechazaban la posibilidad de una interpretación así para los textos profanos. Sin embargo, había la tendencia a extender la «cuádruple» interpretación a las obras de arte. En su carta a Can Grande della Scala, Dante afirmaba que la *Divina Comedia* había de ser objeto de interpretación «múltiple», «porque una cosa es el sentido que hay en la letra y otra el sentido que hay en las cosas designadas por la letra». Ilustrando este método de interpretación citaba el siguiente fragmento del *Libro de los Salmos de David* (113a, 1-2):

> Cuando Israel salió de Egipto,
> la casa de Jacob de un pueblo bárbaro,
> se hizo Judá su santuario,
> Israel su dominio.

«De esta manera —decía Dante, comentando estos versos—, si nos atenemos a la letra, veremos que se trata de la salida de Egipto de los hijos de Israel en tiempo de Moisés; pero en el sentido alegórico, se trata de la redención ofrecida por Cristo; el sentido moral nos muestra el alma pasando de las lágrimas y la angustia del pecado a un estado beatífico; el sentido anagógico,

al alma santa pasando de la esclavitud de la depravación actual a la libertad de la gloria eterna. Y aunque se designen tales significaciones con distintos nombres, se puede hablar de todas ellas, en conjunto, como alegóricas, porque se distinguen del sentido literal o histórico» (30, 387; cf. 135-136).

Si las interpretaciones simbólicas de las Sagradas Escrituras resultaban complicadas para los no iniciados y siguieron siendo sobre todo el «pan de los teólogos», por el contrario, el simbolismo de los edificios religiosos, su organización, su decoración, absolutamente todos los detalles del templo, así como los ritos y ceremonias religiosas que se celebraban en él, iban dirigidos a todos los cristianos y habían de instruirles en los misterios de la fe.

El realismo medieval, especialmente si lo analizamos de acuerdo con la acepción vulgarizada del «hombre medio» y no según la interpretación de teólogos y filósofos, no era sino un paralelismo bastante grosero de la concepción platoniana del mundo y no tenía con ésta más que un parecido exterior. El hombre de la Edad Media tenía la tendencia a confundir el plano espiritual y el físico y a explicar lo ideal en los mismos términos que lo material. La abstracción no se concebía como tal, es decir fuera de su encarnación concreta visible. Tanto las esencias espirituales como sus símbolos y reflejos terrestres se objetivaban y se concebían como cosas, que, por lo tanto, podían ser comparadas y representadas con la misma claridad y el mismo naturalismo.

La dimensión de las cosas terrestres, su lugar en el espacio y las distancias entre ellas, perdían precisión al desplazarse el centro de gravedad desde tales cosas terrestres al mundo de las esencias. El hombre medieval admitía que pudiese realizarse en un instante un inmenso recorrido. El santo era capaz de hacer en tres días un recorrido que requería normalmente treinta. Santa Brígida consiguió realizar el viaje de Irlanda a Italia en el tiempo que tardó en parpadear una sola vez. San Aidano hizo en veinticuatro horas el viaje de ida y vuelta entre Inglaterra y Roma. Según Sacchetti, el «gran nigromante» Abelardo era capaz de ir en una hora de Roma a Babilonia (229, 87). Las almas, al abandonar los cuerpos, «corren tan deprisa que si algún alma abandonara un cuerpo en Valencia para entrar (en otro cuerpo) en una aldea cualquiera del condado de Foix y lloviese a torrentes durante todo el trayecto que separaba los dos lugares, no caerían sobre ella ni tres gotas de agua» (132, 151). Las almas, al igual

que los ángeles, eran a la vez espaciales y no espaciales. No se veía ninguna inverosimilitud en acabar en el infierno con ocasión de un viaje por tierra o por mar (como san Brendan). El mundo del más allá estaba a la vez lejos y cerca; de hecho, las nociones de «cercano» y «lejano», que indican la distancia, no se aplicaban aquí. En el mundo medieval existían ciertas «líneas de fuerza» y bastaba que el hombre entrara en el campo de éstas para que escapara de alguna manera a la acción de las leyes terrestres, incluidas las del espacio y el tiempo. Una gran parte de lo que el hombre medieval percibía por medio de sus sentidos y su conciencia, o que su imaginación se representaba, no era prácticamente localizable en el espacio.

Las representaciones que el hombre del medievo se hacía del mundo eran al mismo tiempo un reflejo de las representaciones que se hacía de sí mismo. Su noción del espacio estaba, pues, ligada a su propia autovaloración. ¿Qué lugar ocupaba él en el universo? ¿Cuál era su punto de referencia? Se sabe que durante el Renacimiento, época en la que la personalidad humana se desprendió resueltamente de los tradicionales lazos corporativos y sociales, para definirse en tanto que sujeto autónomo de voluntad y de comportamiento, se modificó su noción del espacio: el individuo comenzó a percibirse a sí mismo como centro alrededor del cual se organizaba el resto del mundo. La perspectiva lineal, redescubierta por los pintores del Renacimiento, suponía la presencia de un observador exterior que contemplaba desde un punto inmóvil todas las partes del cuadro, que se veían, por lo tanto, bajo un ángulo determinado. La presencia de ese supuesto observador era lo que daba carácter de integridad y coherencia a todos los detalles y fragmentos del cuadro, y, por consiguiente, a la realidad descrita en el mismo. Las diferentes partes del cosmos estaban representadas tal y como se le aparecían a este espectador en un momento dado del tiempo, se referían a él como centro a partir del cual se efectuaba el cálculo y la medida del espacio infinito e ilimitado que se dejaba ver a través del primer plano del cuadro (recordemos la *fenestra aperta* de Alberti) (29).

Esta visión subjetiva y antropocéntrica, que racionaliza la impresión visual, es muy diferente de la del hombre del medievo. Con respecto a este último, habría que hablar más bien de «modelo» teocéntrico «del mundo». Pero Dios no es sólo el centro del mundo organizado en función de él y dispuesto a su alrededor, sino que está presente en todas partes y en todas sus criatu-

ras. El símbolo de la percepción era el círculo. La idea del círculo y de la esfera servía a la vez de imagen de Dios y del mundo. Así se presentaba el cosmos tanto para el poeta Dante como para el teólogo santo Tomás de Aquino. En un manuscrito anónimo (¿siglo XII?) se encuentra entre las definiciones de Dios la siguiente: «Dios es la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna» (Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circunferentia nusquam) (156, 174).

Las representaciones espaciales correspondientes al «modelo del mundo» teocéntrico pueden discernirse claramente en la pintura medieval. La pintura de esa época rechaza la perspectiva lineal. Las diferentes partes del cuadro o del icono están representadas cada uno en su propio escorzo, no están relacionadas una con otra desde el punto de vista de la perspectiva; el cuadro carece a veces por entero de profundidad, y todo lo representado en él está como dispuesto en un solo y mismo plano. Este plano pictórico es como una superficie impenetrable a través de la cual no se ve el espacio interior. La falta de proporciones preocupaba poco a los pintores de esa época: los árboles o las montañas podían tener las mismas dimensiones que la figura humana; para que cupiera en el cuadro toda la construcción, la casa representada es desproporcionadamente pequeña. Los personajes con contorno subrayado no se mezclan entre sí y se representan íntegramente. Se destacan a veces en primer plano delante de la vivienda, que queda transformada en un simple fondo decorativo. En la misma imagen coinciden claramente diferentes partes del espacio. La estética de la Edad Media no le imponía al artista la tarea de recrear la ilusión del mundo visible, sino, de acuerdo con las enseñanzas del neoplatonismo, la de desvelar la «visión intelectual»; pero esta visión accede a muchas cosas que no son perceptibles por el ojo. Por eso la pintura medieval coloca al espectador en una situación particular, que podría definirse como el «drama del encuentro de dos mundos». El mundo sensible y visible físicamente entra en contacto aquí con el mundo supra-sensible. Al contemplar un cuadro, un icono, o una escultura el hombre del medievo experimentaba la sensación de poder pasar de un plano al otro (29, 35 y sigs.).

¿Puede acaso ponerse en duda que también en la Edad Media el hombre diferenciase lo que tenía cerca de lo que tenía lejos, y que tuviese conciencia de las proporciones reales de los objetos? Sin embargo, estas sencillas observaciones de la vida no se tras-

ladaban a la pintura y no adquirían valor estético. El centro en cuyo derredor se organizaba el mundo representado por los pintores medievales era Dios. Dado que no se le reconocía auténtica significación a lo que se veía físicamente, sino a la realidad superior, accesible sólo a los ojos del espíritu, la pintura medieval negaba toda existencia autónoma al mundo visible, sometido a las fuerzas superiores suprasensibles, y partía del principio de la no autenticidad de la visión humana, terrestre. El observador no es en la pintura medieval el centro a partir del cual se contempla la realidad. El cuadro no supone la existencia de un solo punto de observación, sino de varios o muchos. De ahí la representación «desplegada», la desproporción, la «perspectiva invertida». En el mismo cuadro es posible hacer coincidir las representaciones de dos o más episodios temporales de la narración pictórica. La organización general del cuadro responde al principio de proximidad y no a las reglas de unidad. El espacio no es dividido ni medido por las percepciones del individuo. En virtud de las características mencionadas, no «aspira» al observador sino que lo «arroja» fuera del cuadro (85; cf. 72).

Sin embargo, las particularidades de la pintura del medievo no testimonian la «abolición» del espacio por los artistas de aquella época. Por el contrario, la comparación entre las artes plásticas de la Edad Media y el arte de la Antigüedad revela una concepción nueva del espacio. El arte de la Antigüedad clásica, que conocía la perspectiva, no manifestaba ninguna voluntad de transmitir la unidad de lo representado en tanto que ligazón interna entre los elementos del cuadro o del relieve plástico. Según E. Panofsky, el arte antiguo, al contrario que el de los tiempos modernos, no se caracterizaba por el espacio sistemático, sino por el espacio agregado, ya que el sentimiento del espacio entre los antiguos no imponía, al parecer, que los cuerpos representados constituyesen un sistema de relaciones (222, 110). El paso de la Antigüedad a la Edad Media ha estado marcado en el dominio del arte por la desagregación de las formas antiguas y de los cánones artísticos. Vence la concepción pictórica plana. La relación entre los personajes se hace inmaterial, y se basa en la alternancia rítmica de colores en la pintura y de los elementos iluminados y no iluminados en los relieves. Este principio plástico encuentra su analogía en la filosofía de los neoplatonianos: «El espacio no es otra cosa que la luz más intensa» (Proclo). El arte romano reduce tanto los cuerpos como el espacio a la superficie plana, pero, precisamente por eso, tanto el mundo real

como el espacio artístico son comprendidos como *continuum*. Habiendo renunciado a tratar de transmitir la ilusión de espacio, los pintores acaban por lograr que el espacio artístico se convierta en homogéneo gracias a sus cualidades luminosas (116, III).

El arte gótico fue una etapa nueva en la apropiación artística del espacio. Convertido en «portador de una idea» el espacio de la catedral gótica es desmaterializado y «espiritualizado»; es infinito pero a la vez organizado, y se presta a un desmembramiento rítmico. Mientras que la estatua antigua es autónoma en el templo, en el *fórum*, o en dondequiera que sea, la plástica medieval liga de manera orgánica a los personajes aislados en conjuntos armoniosos y que se integran en un todo indisociable que es el cosmos de la catedral gótica. Entre los personajes y su entorno espacial existe una unidad interna. La estatua gótica tiene necesidad de un nicho, de un baldaquino; el relieve escultural dispone de una cubierta en forma de arco —son medios de articular estos relieves con la masa de la catedral, de circunscribir y organizar el espacio libre. Pero, aun con esta limitación, los elementos plásticos del gótico siguen siendo elementos de un universo ilimitado. E. Panofsky establece un paralelismo entre la arquitectura gótica y la filosofía escolástica que reinterpreta las enseñanzas de Aristóteles acerca del espacio; el cosmos empírico finito está incluido en lo infinito del ser divino. Al igual que las numerosas construcciones enciclopédicas universales, la «alta» escolástica (la *summa* como totalidad, como teoría universal del mundo), la catedral gótica encarnaba todo el sistema de conocimientos cristianos, expresando la «lógica visible» del cosmos. El todo era reproducido en cada una de sus partes, cada detalle era a su vez una especie de copia en miniatura de la catedral —al igual que el trato escolástico estaba construido en forma de «sistema de partes semejantes y de partes de estas partes» (221, 44 y sigs., 58).

El espacio del templo gótico da una sensación de movimiento, no es estático, parece estar en perpetuo devenir y en constante proceso de modificación. En esa sensación residen la fluidez y la polivalencia de las formas, la fuente de la inagotable imaginación creadora de los maestros medievales —constructores de catedrales, grabadores y escultores. En la conciencia del artista el espacio y el cuerpo constituyen una sola y misma representación; están unidos por su naturaleza misma, ya que esa representación compleja no ha encontrado todavía una expresión lógica y precisa ni una articulación en conceptos. El espacio representaba una especie de realidad que poseía su propia estructura y organi-

zación. De ahí la unidad interna del templo gótico. El espacio se entendía en la Edad Media de una manera particular —cosa que queda atestiguada también por el hecho de que la noción misma de espacio no existiese como tal: el *spatium* tenía otro sentido, era la extensión, el «intervalo»; el *locus,* a su vez, designaba el lugar ocupado por un cuerpo determinado y no un espacio abstracto y general. Esa abstracción surge en la física de los tiempos modernos, en Gassendi y Newton.

El fundamento del pensamiento artístico de los maestros medievales, al igual que el de la conciencia filosófica de los escolásticos, se hallaba en un específico «modelo del mundo» que los arquitectos y pintores, los poetas y filósofos expresaban sin duda con mayor claridad y de manera más completa y sistemática, pero cuyos elementos eran patrimonio de todos.

Como ya se ha señalado, las concepciones espaciales de los cristianos medievales abarcaban también el mundo del más allá. El constante miedo a la condena eterna, mezclado a la esperanza en la redención de los pecados, estimulaba su fantasía, que, en la espera de ese futuro desconocido le daba formas visibles. Pero las representaciones acerca de la topografía del otro mundo eran aún más contradictorias que las representaciones de la geografía terrestre. Situaban al paraíso en el cielo, pero también era posible acercarse a él cuando se visitaban los lejanos países del este y del sur; se localizaba el infierno en las profundidades de la tierra o en las islas del fin del mundo, generalmente del norte o del oeste. Los cráteres de los volcanes —el Etna siciliano, por ejemplo— eran considerados entradas a la *gehena* de fuego. El mundo del más allá y el mundo terrestre se consideraban muy parecidos. En *La visión de Gottshalk* (finales del siglo XII) se cuenta que un visitante del infierno y del purgatorio se había encontrado allí sobre todo a conocidos y a gentes de lugares vecinos a su tierra: el mundo del más allá era igual de estrecho que la región de Golshtinia, de donde había llegado el peregrino. El campesino de Essex que tuvo la posibilidad de visitar el infierno se encontró allí con una multitud de gente y todos eran ingleses o personas que habían muerto a lo largo de la vida del protagonista *(La visión de Turkill,* comienzos del siglo XIII; 27). Y aunque éstas son visiones «campesinas», ¿sucedía acaso de otra manera en los encuentros de ultratumba de Dante? ¿No eran también predominantes en el mundo del más allá de Dante los contemporáneos y compatriotas de éste?

En la conciencia de los autores de las visiones del período del medievo más temprano el mundo del más allá no tenía la estructura única y organizada ni el acabado armonioso que alcanzó en la *Divina Comedia*. Por ejemplo, las funciones mismas del infierno estaban mezcladas: junto a terribles pecadores condenados al fuego eterno, se encontraban también en algunos compartimentos del infierno las almas de los que podían redimirse de sus pecados y entrar en el paraíso al cabo de cierto tiempo o, cuando menos, después del juicio final «al final de los tiempos». Dicho de otra manera: en un principio el infierno cumplía en parte también las funciones del purgatorio (26). Hasta los siglos XII-XIII no se estableció una idea más precisa del purgatorio —del «tercer» reino del mundo del más allá, dedicado especialmente a la purificación de las almas de los pecadores; la estructura ternaria del mundo de los muertos sustituyó a la binaria (197).

Así pues, el espacio del hombre del medievo no era abstracto ni homogéneo, sino individual y cualitativamente heterogéneo. El espacio no era concebido como una forma preexistente a la sensación. Era igual de real que el resto de las criaturas divinas. El espacio del mundo medieval constituía un sistema cerrado, con centros sagrados y una periferia profana. El cosmos del cristianismo neoplatoniano estaba graduado y jerarquizado. El modo de sentir el espacio estaba impregnado de tonalidades morales y religiosas. Este espacio era simbólico. Durante mucho tiempo la noción del espacio continuó siendo antropomórfica, reflejando una relación específicamente íntima del hombre con la naturaleza, una relación característica de la civilización preindustrial.

Con el desarrollo de la población urbana, que contaba con un estilo de pensamiento nuevo, más racionalista, esa concepción tradicional de la naturaleza comenzó a modificarse. La complicación creciente de la actividad práctica del hombre, su acción más enérgica y determinada sobre la naturaleza —atestiguada por el perfeccionamiento de las herramientas de trabajo y por la creación de mecanismos interventores en la relación del hombre con su entorno natural— plantearon a su conciencia nuevos problemas. Al aumentar la curiosidad del espíritu humano, la naturaleza comenzó a desacralizarse, a secularizarse. Diversos filósofos invitaron a conjugar la fe con la comprensión de la naturaleza: no es posible estar de acuerdo con aquellos que, «al igual que los patanes», se contentan con la fe sin tratar de comprender por medio de la razón (Guillaume de Conches, PL, t. 172, 56).

La aparición de la industria hizo que aumentara también la necesidad de medir de manera más precisa y estandarizada los cuerpos y superficies. La actividad de los comerciantes exigía el aumento de la velocidad, para cubrir en menos tiempo las distancias que separaban a los centros comerciales. En las condiciones de la civilización urbana que tomaba forma, el hombre estaba sometido ya en menor medida a los ritmos naturales, y se distinguía a sí mismo de la naturaleza con mayor claridad, a la vez que comenzaba a tratar a ésta como a un objeto. El horizonte del hombre se amplía.

La apropiación y la reorganización del espacio en esta etapa de la historia abarca también al campo de las relaciones sociopolíticas. Las relaciones sociales, que anteriormente tenían un carácter esencialmente personal, «conectan con tierra» cada vez más, se hacen progresivamente más reales. Concretamente, los estados feudales que en el medievo temprano representaban en gran medida uniones relativamente inestables y fluidas de preeminencia personal y de dependencia, y cuyas fronteras no eran estables ni estaban delimitadas claramente, adquieren entonces contornos más firmes. Paralelamente se produce también la apropiación interior del espacio político por parte del poder de los reyes, que introduce en todo el Estado una administración sometida a su autoridad, un derecho y una legislación únicos, una moneda común e impuestos.

Con el paso al Renacimiento, comienza a formarse en Europa Occidental un nuevo «modelo del mundo». El espacio, homogéneo y organizado de una manera nueva, ocupa en él un lugar preeminente (137, 125, 230, 231). Lógicamente, en este nuevo cuadro de la visión del mundo no se reelabora tan sólo uno de los elementos, el espacio, sino también todos los principales componentes de ese cuadro, y, en concreto, las representaciones relativas al tiempo, estrechamente vinculadas a las del espacio.

¿QUÉ ES EL TIEMPO?

Pocos aspectos de la cultura pueden caracterizar mejor la esencia de la misma que la comprensión del tiempo. En el tiempo se encarna, y con él está relacionada, la concepción del mundo de una época, el comportamiento de los individuos, su conciencia, su ritmo vital, su actitud hacia las cosas. Si comparamos la noción cíclica del tiempo, que predominaba, entre los pueblos de

la Antigüedad, en Oriente y en la cuenca del Mediterráneo, con el concepto medieval de finalidad del movimiento del mundo desde su creación hasta su término, hasta la fusión del tiempo con la eternidad, se hará evidente la diferencia radical que existe entre la orientación de la cultura antigua y la del cristianismo en la Edad Media.

Sin embargo, aunque tal comparación pueda ser suficiente para poner de relieve la importancia de la investigación del problema del tiempo en el plano histórico-cultural, no bastaría para explicar las categorías temporales de la conciencia medieval. Esta última no sólo incluía la concepción judeo-cristiana del tiempo sino que incorporaba toda otra gama de nociones temporales.

Para comprender estas últimas se hace necesario dirigirse de nuevo a la época de los bárbaros y examinar cuál era la concepción del tiempo imperante entonces.

En la sociedad agraria el tiempo se hallaba determinado ante todo por los ritmos naturales. El calendario del campesino reflejaba el cambio de las estaciones del año y la sucesión de tareas agrícolas. Entre los germanos los meses tenían nombres evocadores de los trabajos agrícolas y otros que se realizaban en diferentes fechas: así, junio era el «mes del barbecho», julio el «mes de la siega», septiembre el «mes de la siembra», octubre el «mes del vino», enero el «mes de la trilla», febrero el «mes de la leña», abril el «mes de la yerba». Bajo Carlomagno se hizo incluso un sistema de introducir estas denominaciones en el calendario oficial. Sin embargo, la idea resultó fallida porque en las diferentes regiones germanas estas denominaciones se aplicaban a distintos meses; en algunos sitios se llamaba «mes de la labranza» a agosto y en otras a abril. Los escandinavos llamaban a mayo «tiempo de la recogida de huevos» y también «tiempo en que se encierra a las ovejas y terneras en el aprisco»; a junio se le llamaba «mes soleado» y «tiempo de desplazamiento a las chozas de verano» (es decir, de llevar el ganado a pastar en los prados); octubre era el «mes de la matanza de ganado» (esta denominación se ha conservado en la lengua sueca hasta la actualidad); diciembre era el «mes de los carneros» o «mes del apareamiento del ganado». Al verano se le llamaba tiempo «entre la labranza y la construcción de almiares».

Entre los germanos, las palabras *tíð* y *tími* no implicaban una idea de precisión y designaban más bien las estaciones del año, períodos de tiempo indeterminado, más o menos largos, y sólo

raras veces indicaban lapsos más breves de tiempo: las horas. Al mismo tiempo, la palabra *ár* tenía dos significados básicos: el «año» y también la «cosecha», la «abundancia». El año, el tiempo en general, no era un lapso vacío sino lleno de contenido concreto, siempre específico y determinado. Es significativo que esos conceptos no expresasen una dirección líneal del tiempo (del pasado al futuro, pasando por el presente), sino más bien un movimiento circular: *tíð* (cf. con el inglés *tide),* que significa marea, tiempo climatológico; en cuanto a *ár* (en inglés *year,* en alemán *jahr),* designaba a la «cosecha»; esta palabra indicaba, pues, claramente una repetición periódica.

Los bárbaros tenían del tiempo una representación antropomórfica, pero el contenido de este tiempo determinaba el carácter de su contenido. En este sentido es instructivo el análisis terminológico de la antigua palabra islandesa *öld.* Su significado inicial era «tiempo», «siglo». Pero no se trata de un tiempo cronológico que comporta un número determinado de porciones de tiempo que pueden ser comparadas en cuanto a duración. Este tiempo se caracteriza por su contenido, tiene carácter moral. En el poema eddico islandés *La profecía de la vidente* que esboza el cuadro mitológico de la aparición y la historia del mundo, se predice que antes del fin del mundo

> Los hermanos comenzarán
> a pelearse entre sí,
> familiares cercanos
> perecerán en enfrentamientos;
> la pena se instalará en el mundo,
> grande será el desenfreno,
> tiempo de espadas y de hachas,
> los escudos se romperán,
> tiempo de tempestades y de lobos
> hasta la destrucción del mundo;
> el hombre no tratará
> de perdonar al hombre (78, 13).

Este tiempo de decadencia moral viene caracterizado por los términos *sceggiöld* («tiempo de las hachas»), *scálmöld* («tiempo de las espadas»), *vindöld* («tiempo de las tempestades») y *vargöld* («tiempo de lobos»). Pero en la *Edda mayor,* la palabra *öld* tiene también otro significado: el «mundo de los hombres», las

«gentes». En ese mismo poema, *La profecía de la vidente,* la enumeración de los enanos se termina con las palabras: «... esta lista... existirá eternamente, mientras los hombres vivan» *(meðan öld lifir).* De la misma manera, en las *Sentencias del Supremo,* en los *Discursos groenlandeses de Atli* y en los demás poemas eddicos, el término *öld* significa «gentes». Es probable que haya una conexión entre la palabra *öld* (en inglés *old,* en alemán *alt),* con *ala* (en latín *alere)* que significa «alimentar», «engendrar»; con lo que queda demostrado de nuevo que el concepto del tiempo iba unido estrechamente al concepto de vida orgánica.

Es probable que las nociones primitivas de «tiempo» y de «mundo de los hombres» hayan estado intrínsecamente próximas, ya que, según las representaciones de los antiguos escandinavos, el tiempo no transcurría fuera del mundo de los hombres y estaba saturado de contenido humano. Esto se ve también en el prólogo a la *Heimskringla* de Snorri Sturluson. El historiador islandés habla allí de dos épocas que se sucedieron en los primeros tiempos de existencia del mundo escandinavo, durante el reinado de la dinastía de los Ynglingar, cuyos orígenes hacía remontar hasta Odin. La primera época, la «época de las cremaciones» *(brunaöld),* corresponde al tiempo en que los difuntos eran quemados en la pira funeraria junto con sus bienes y se erigían piedras conmemorativas en recuerdo de los que morían. A esta época le sucede una nueva, la «época de los túmulos» *(haugsöld).* «Pero —añade Snorri Sturluson— todavía duró mucho tiempo entre suecos y normandos el tiempo de las cremaciones.» Esta relación original entre dos períodos, cuando el nuevo parece recubrir al antiguo y coexisten ambos a la vez, desvela el sentido del concepto *öld:* un período de tiempo no se corresponde con el transcurso cronológico del tiempo sino que es un estado humano cualitativamente determinado. Por eso, también el relevo de las épocas depende de las acciones de los hombres. En *La saga de Sverrir* se citan las palabras de un rey usurpador del trono noruego de finales del siglo XII y comienzos del XIII, dirigidas a sus compañeros de lucha, los «birkebeiner»: «Ha llegado una nueva y asombrosa era *(alldascipti mikit oc undarliga)* en la que un solo hombre ocupa las posiciones de tres: la de *konungr,* la de *jarl* y la de arzobispo. Ese hombre soy yo» (252, 38).

Esa estrecha relación entre el concepto de tiempo y de género humano que se manifestaba en la conciencia de los bárbaros la encontramos también en la etimología de la palabra «mundo». Esto es, *veröld* (en inglés *world,* de la antigua palabra inglesa

weoruld), que viene de *verr* (hombre) y *öld*. El mundo es, pues, el «tiempo de los hombres». Las nociones de tiempo y de vida están aquí amalgamadas. Precisamente por eso el tiempo no era para los escandinavos antiguos una entidad vacía, sino que poseía una cualidad propia, que cada vez era concreta. Si el tiempo del reinado de un soberano noruego era bueno, en el país había entonces buenas cosechas, reinaba la paz, se multiplicaba el ganado y se pescaban peces. Si el tiempo del reinado de otro soberano era malo, en el país había entonces desórdenes, hambre y malas cosechas. Para que el ganado pariera y hubiera buenas cosechas era preciso hacer sacrificios a los dioses y efectuar libaciones en su honor en los banquetes. Según una leyenda, de la que es posible encontrar paralelismos en otros muchos pueblos, los antiguos suecos llegaban incluso a sacrificar a su jefe cuando los tiempos no les eran propicios (75, 18). Es posible que el sentido inicial de la ceremonia del sacrificio, *til árs*, oficiada por el *konungr* no fuese sólo el de garantizar una buena cosecha: sin este acto ritual para influir en el futuro el tiempo nuevo no hubiera podido aparecer: el jefe era considerado el creador del tiempo nuevo (250, 714-715).

Según las creencias escandinavas antiguas era posible influir en el tiempo. Así lo atestigua la historia del *konungr* Aun, de Snorri Sturluson, que prolongó su vida sacrificando a sus hijos a Odin; cada sacrificio le prolongaba en diez años la vida. La diosa Iounn conservaba una manzana en una copa y cuando los Ases envejecían mordían un trozo de la misma e inmediatamente rejuvenecían: «y así será hasta el fin del mundo» (75, 23; 63, 30).

El hecho de que en la sociedad agraria el tiempo se regulase de acuerdo con los ciclos de la naturaleza, no sólo determinaba la dependencia del hombre de los cambios de los períodos anuales, sino también la estructura específica de su conciencia. En la naturaleza no había cambios; en todo caso, éstos no eran visibles para los hombres de aquella sociedad. Éstos veían únicamente en la naturaleza fenómenos regularmente repetidos; no eran capaces de vencer la tiranía de la rotación rítmica de aquélla. Ese perpetuo retorno de las cosas no podía menos que situarse en el centro de la vida espiritual de la Antigüedad y de la Edad Media. Los momentos determinantes de su conciencia y de sus comportamientos no eran para estos hombres las transformaciones sino las repeticiones. El fenómeno aislado, el que no había surgido hasta entonces, no tenía para ellos valor propio. Sólo adquirían carácter de realidad auténtica los actos consagrados por la tra-

dición y reiterados con regularidad. La sociedad arcaica negaba el individualismo y el comportamiento innovador. Constituía una norma, y hasta llegaba a considerarse un heroísmo, comportarse como todos, como habían actuado las gentes desde tiempos inmemoriales. Sólo a ese comportamiento tradicional se le confería fuerza moral. Por eso la vida del hombre en la sociedad tradicional representaba una constante repetición de actos efectuados con anterioridad por otros. Se formaba inevitablemente un patrón, un arquetipo de comportamiento que se atribuía a los primeros hombres, a la divinidad, al «héroe cultural». La repetición de hechos que se remontaban al modelo celeste unía a los hombres con la divinidad; ellos y sus comportamientos se hacían reales. Todas las actividades de los hombres —la vida productiva, social, familiar y personal— sólo adquirían sentido y reconocimiento en la medida en que participaban de lo sagrado, según el ritual establecido en los «comienzos de los tiempos». Por eso el tiempo real carecía de valor propio y de autonomía y el hombre se proyectaba en un tiempo mitológico. Esto se manifestaba en particular durante las fiestas y ceremonias, que establecían una relación directa con los mitos que encarnaban un modelo de comportamiento. El mito no sólo se narraba sino que se representaba como drama ritual, con lo que era revivido en toda su realidad y máxima tensión. La representación del mito «suspendía» el tiempo mundano y restablecía el tiempo mitológico.

La conciencia «arcaica» es antihistórica. Con el tiempo, la memoria colectiva transforma en mitos los acontecimientos que tuvieron lugar realmente, haciendo que los acontecimientos pierdan sus rasgos específicos, conservando solamente lo que corresponde al modelo implícito en el mito; los acontecimientos se reducen a categorías y los individuos a un arquetipo. Lo nuevo no ofrece el menor interés en este sistema de conciencia, en el que sólo se busca la repetición de lo que ya ha existido anteriormente, de lo que devuelve al comienzo de los tiempos. En un planteamiento así sobre el tiempo, es preciso admitir también su «extratemporalidad». No hay una distinción clara entre el pasado y el presente, pues el pasado renace y vuelve sin cesar, convirtiéndose en el contenido real del presente. Pero, al perder su valor independiente, el presente se llena a la vez de un contenido más profundo y durable, ya que está directamente relacionado con el pasado mítico, con el pasado que dura eternamente. La vida es privada de todo carácter fortuito y fugaz. La vida pertenece a la eternidad y tiene, por ello, un sentido más elevado.

Unido a la actitud mitológica hacia el tiempo, el tiempo épico constituía un estrato especial en la conciencia de los bárbaros. Era el tiempo en que tenían lugar los acontecimientos claves de la historia de las tribus y pueblos y en que los grandes héroes realizaban hazañas dignas de ser recordadas. Si los cantos a los dioses de la *Edda mayor* se narran principalmente en tiempo presente (en estos poemas se representan ante nosotros pequeñas escenas, a veces llenas de comicidad, de la vida de los Ases), ya que la realidad del mito es atemporal, existió, existe y existirá siempre, las canciones éddicas acerca de los héroes remiten al oyente y al lector a la remota antigüedad («en los días lejanos...», «esto ocurrió hace mucho...», «hace tiempo», «no importa lo que ocurriera antes, esto sucedió hace el doble de tiempo»). El tiempo de los actos heroicos mismos está separado del tiempo en que la épica reproduce esos acontecimientos por una «distancia épica absoluta» (Bajtin); todo lo ocurrido en el pasado épico está completamente acabado y es irrepetible.

La poesía heroica germano-escandinava asombra por lo trágicos, crueles y monstruosos que eran los hechos de los protagonistas, hechos que se salen con mucho del marco de la sociedad bárbara admitido por la moral: dar muerte a los familiares, la venganza refinada, la autoinmolación del héroe. En este *pathos* del mal heroico se puede ver el reflejo de los ritos arcaicos del sacrificio y de las iniciaciones (24, 25-26). El tiempo épico, debido a estar separado del tiempo de reproducción de la epopeya por una distancia insuperable, cuenta con características cualitativas distintas: «en aquel tiempo» eran posibles hechos que hoy son ya inconcebibles e inadmisibles.

Uno de los aspectos esenciales del tiempo era el cálculo de las generaciones. Tras determinar la pertenencia de un individuo a una u otra generación y establecer la sucesión de las mismas, se obtenía una representación bastante satisfactoria de la relación entre los acontecimientos, el desarrollo de los hechos y de lo bien fundado de las reivindicaciones de derecho. La noción de generación daba la impresión de una sucesión viva de grupos humanos orgánicos, en los cuales se insertaba el individuo como portador real de los lazos que unían el presente y el pasado y le abrían la puerta al futuro. Este sentimiento tenía un sentido y un valor infinitamente mayores que la simple indicación de un punto cualquiera de una escala cronológica abstracta. Pero la enumeración de las generaciones es un reflejo de la percepción y el cálculo del tiempo local. Listas de ese tipo se aportaban en las genealogías,

en las leyendas sobre clanes y en las sagas. Al hacer la enumeración de los antepasados no se aclaraba la cronología general de un pueblo, de una tribu o de un estado, sino los lazos heredados en el marco de un clan, de una familia, no estableciendo en la mayoría de los casos su relación con el flujo del tiempo más allá del círculo de los lazos familiares.

La importancia de este tipo de relación temporal, que podríamos llamar tiempo clanal o familiar, venía determinada principalmente por el carácter introvertido de los grupos tribales-familiares que llevaban una vida aislada y sólo estaban relacionados los unos con los otros de manera superficial. En cada hacienda, poblado o comunidad, el tiempo transcurría sometido al ritmo del cambio de generaciones y a algunos acontecimientos poco variados que imprimían su huella en la vida del grupo. Esto se ve bien en las sagas islandesas. Los puntos de referencia temporales se dan en ellas en primer lugar en forma de *langfeðgatal,* o enumeración de los antepasados. A veces esta enumeración engloba a varias generaciones según una línea ascendente; en otros casos, el autor se limita a hacer una referencia al padre, o al padre y al abuelo. Las indicaciones relativas a que los acontecimientos descritos en la saga tuvieron lugar durante el reinado de un determinado rey noruego están provocadas por el deseo de precisar el período de la narración, de ligarlo cronológicamente a los acontecimientos de la «gran historia». Por ejemplo, la *Saga de Hrafnkel* comienza por hacer coincidir la llegada a Islandia del padre de Hrafnkel con el reinado del rey noruego Harald Hårfagre. El autor indica también la genealogía de Harald remontándose hasta la quinta generación, aun cuando era conocida por todos y no hacía falta para el desarrollo de la narración. En otros casos las referencias a los reyes tienen por objeto evidenciar la influencia de los acontecimientos históricos sobre los destinos de los personajes de la saga (por ejemplo, la unificación de Noruega por Harald y la partida de este país de los antepasados de los héroes de la saga; la cristianización y la situación conflictiva en la que ésta colocó a unas u otras familias). Además, los hechos de la historia política del país no podían servir como puntos de referencia temporal; habían de serlo aquellos acontecimientos de significación local, situados al mismo nivel que el «tiempo clanal» y que habían quedado impresos en la conciencia de la gente (una lucha sangrienta entre familias, el asesinato de algún islandés, un litigio sonado en el Althing, etc.).

El culto a los antepasados, que jugaba un enorme papel en la

vida de los bárbaros, estaba relacionado con su concepción del tiempo. El antepasado podía de alguna manera reencarnarse en el cuerpo de alguno de sus descendientes —en el seno del clan se transmitían los nombres y, con ellos, las cualidades intrínsecas de los que los habían usado. El pasado se repetía, personificado en el hombre que retomaba el carácter y las acciones del antepasado. Por eso las tumbas y túmulos de los antepasados estaban dispuestas al lado de las casas de los vivos: no se trataba de dos mundos diferentes sino de un solo mundo en el que lo pasado, lo presente y lo futuro estaban juntos y coexistían en estrecha relación. De ahí también la posibilidad, mencionada más arriba, de influir en la marcha del tiempo; y no sólo sobre la del tiempo presente sino también sobre la del tiempo futuro. En cierto sentido, para el bárbaro sólo existía el tiempo presente; pero se trataba de un presente con mucha capacidad y amplitud, que no se reducía al instante inmediato sino que englobaba el pasado y el futuro, de los que no le separaba realmente ninguna frontera. En efecto, si el tiempo era cíclico y el pasado se repetía, el futuro no era entonces otra cosa que una repetición del presente o del pasado. Era como si los tres tiempos estuviesen situados en un mismo plano. La concepción «espacial» del tiempo encontró su expresión en los estratos antiguos de muchas lenguas y la mayoría de los conceptos temporales fueron inicialmente espaciales.

A través de la magia se podía volver a los tiempos pasados y era posible influir en el curso futuro de los acontecimientos. Era posible predecir el futuro (como hacía, por ejemplo, la vidente —la maga— en el conocidísimo poema de la *Edda mayor,* cuando predice el fin del mundo y el renacimiento del mismo), y verlo en sueños (los sueños proféticos juegan un papel importante en las sagas). Como ya hemos señalado, el tiempo no era para la conciencia bárbara una dimensión abstracta y vacía; representaba la vida misma de los hombres y cambiaba cualitativamente a la vez que ésta. El tiempo era la solidaridad entre las generaciones humanas que se sucedían y volvían igual que las estaciones del año. El tiempo futuro era también el destino. Era una de las tres Nornas que vivían al pie del árbol del universo Yggdrasil. Urda *(Urðr)* era la personificación del destino, del futuro, de aquello que debía realizarse (cf. en sajón *wurth,* en anglosajón *wyrd* y en inglés *weird*).

El tiempo era, pues, para los bárbaros igual de real y de material que el resto del mundo. Por eso el tiempo podía ser regulado y dividido —así precisamente actuaron los dioses en la

creación del mundo: tras crear la tierra y el cielo, dividieron el tiempo y determinaron su cálculo. Se podía predecir el porvenir y cambiar su contenido. Por consiguiente, el tiempo era, para el hombre de la época bárbara, algo completamente distinto a lo que es para nosotros: no era una forma de la existencia del mundo aislada de las cosas, sino una fuerza de la naturaleza concreta y material, una tela en el telar de los dioses; y las Nornas cortaban los hilos de esa tela, que eran las vidas humanas (63, 23).

Ya hemos señalado más arriba la «extemporalidad» de la percepción del tiempo entre los bárbaros (extemporalidad que, desde el punto de vista de la conciencia moderna, designa la sensación de fugacidad y de no retorno del tiempo, de que sólo es real el presente, el instante inmediato). Esa «extemporalidad» era expresión en ellos de un sentimiento particular, el de integridad del ser. Este último no había sido dividido por el pensamiento analítico en categorías aisladas, abstraídas del contenido concreto. El tiempo y el espacio no eran para los bárbaros conceptos apriorísticos que existieran al margen de la experiencia y con anterioridad a ésta; venían sólo dados por la experiencia misma y eran parte integrante de la misma, imposible de separar de la trama de la vida. Por eso, no se trataba tanto de concebir el tiempo como de vivirlo directamente.

Hemos podido convencernos de que el tiempo era siempre concreto para el bárbaro y estaba relacionado con la vida. No existían instrumentos para establecer la hora del día. Bastaba con conocer la posición del sol en el cielo. El antiguo código islandés, el *Grágás* («Ganso gris»), prescribe que se comiencen los litigios en el Althing en el momento en que el sol ilumine el llano de Thing; los jueces tenían que subirse a la «roca de la ley» cuando los rayos solares caían sobre la vertiente occidental del desfiladero. Los hombres cesaban de trabajar cuando el sol comenzaba a declinar hacia el horizonte —más exactamente cuando éste tocaba la punta de una lanza plantada en la línea media de la altura del mar (entre los límites extremos de la marea alta y de la marea baja) (160, I, 10).

El tiempo servía también para medir la longitud del camino (mediante el número de días de navegación por mar o de desplazamiento por tierra). No se necesitaba mayor precisión para establecer las distancias. No existía representación de un trayecto entre dos puntos que no estuviese ligada al viajero que recorría esa distancia. Y cuando se hace mención a las medidas de longi-

tud, éstas no se corresponden con ninguna unidad establecida, normalizada. Así, el término *röst,* traducido a veces como «milla», significaba en realidad la distancia entre dos etapas (cf. con el inglés *rest*). Naturalmente, su extensión variaba en dependencia de numerosos factores. Esas variaciones eran tan grandes que los escandinavos diferenciaban entre los *rastir* «cortos» y los *rastir* «largos». El camino no era, pues, en el espíritu del antiguo escandinavo, una extensión vacía. Era siempre un espacio real o, mejor dicho, era el movimiento de hombres concretos en el espacio dado, palpable. Cuando hablaba de la distancia entre dos puntos, el hombre imaginaba su propio movimiento en el tiempo. El noruego Ottar, que visitó Inglaterra a finales del siglo IX, habló al rey Alfredo de las distancias en Escandinavia, citando el número de días de navegación con viento favorable entre las diferentes partes del país (182, 17-19).

La concepción mitológica (o mítico-poética) del mundo se caracteriza por una heterogeneidad cualitativa, tanto del tiempo como del espacio: de la misma manera que ciertas partes del espacio eran sagradas y se encontraban bajo especial protección de los dioses (templos paganos, tumbas, túmulos, lugares de reunión, viviendas consagradas a los dioses), el tiempo profano, el tiempo de todos los días, era interrumpido por momentos de tiempo sagrado, festivo.

Como vemos, el tiempo en la sociedad bárbara no existía al margen de los hombres y no era indiferente a su vida y sus actos. Antes al contrario, participaba en éstos, y eso era precisamente lo que hacía posible influir en su curso y en su calidad misma. El tiempo representaba la cadena de generaciones humanas. El «tiempo» y el «género humano» se designaban mediante una sola palabra, ya que el tiempo era precisamente la vida de las generaciones humanas. La noción de eternidad era evidentemente ajena a la conciencia de los bárbaros, que llegaron a conocerla bajo la influencia del cristianismo.

La ausencia de precisión en el cálculo del tiempo iba asociada a un gran interés por establecer los hechos del pasado y su sucesión. Es sintomático que la literatura escandinava comenzase bajo una forma historiográfica: los libros islandeses y noruegos más antiguos son obras de contenido histórico. La obra *El libro de los islandeses,* del historiador islandés Ari Thorgilsson, abunda en referencias a los acontecimientos de la historia europea. El historiador los hace coincidir con los acontecimientos de los primeros tiempos de la historia de Islandia. Junto al sistema cris-

tiano de cómputo del tiempo —a partir del nacimiento de Cristo— Ari Thorgilsson toma como punto de partida la fecha del asesinato del rey inglés Edmundo el Santo, pero hace también referencia a los pontificados de los papas de Roma, al tiempo en que reinaba el rey Balduino el Cruzado, a los reyes de Noruega y Suecia, a los emperadores bizantinos, al patriarca de Jerusalén. Además, se dan como jalones cronológicos los períodos de gobierno de los obispos islandeses y de jurisdicción de los legisladores. Sin embargo, queriendo establecer su propia genealogía, Ari Thorgilsson hace remontar su familia a los Ynglingar, dinastía de antiguos reyes suecos y noruegos, y a los fundadores de la misma: los dioses Njǫrðr y Freyr. *El libro de los islandeses* está impregnado de preocupación por la veracidad cronológica. Hay todo un capítulo consagrado a la reforma del calendario islandés. Según Ari Thorgilsson, los islandeses que asistían al Althig con ocasión de esa reforma, la acogieron con enorme interés. Pero, a pesar de la viva atención del autor hacia los problemas cronológicos, hemos de constatar que se apoyaba principalmente en su memoria personal y en los recuerdos de sus predecesores. Para establecer la fecha exacta del poblamiento de Islandia se remite a la autoridad de Þorkell Gellisson, acerca del cual escribe: «Se acordaba de hechos muy antiguos.»

En las sagas islandesas familiares hay también muchas referencias al tiempo y a las coordenadas cronológicas. Pero faltan en ellas casi por completo datos incuestionables acerca de la duración de los acontecimientos descritos. Esa duración es generalmente indeterminada, y resulta imposible decir cuántos años separan un acontecimiento de otro. Aunque el conocimiento del tiempo parece desarrollado en los autores de las sagas, es en realidad una mezcla de cálculos imprecisos y de confusión en cuanto a la cronología interna de la saga.

El paso del paganismo al cristianismo va acompañado de una profunda reorganización de toda la estructura de las representaciones del tiempo en la Europa medieval. Pero la relación arcaica con el tiempo no desapareció, sino que fue empujada a un segundo plano como si se tratase de un estrato «bajo» de la conciencia popular. El calendario pagano, que reflejaba los ritmos de la naturaleza, fue acoplado a las necesidades de la liturgia cristiana. Las fiestas eclesiásticas que celebraban momentos de cambio del ciclo anual se remontaban aun a los tiempos paganos. El tiempo agrario era a la vez tiempo litúrgico. El año se dividía según las fiestas que conmemoraban los acontecimientos de la vida de

Cristo, y según las fiestas de los santos. El año no empezaba al mismo tiempo en los distintos países. Comenzaba con la Natividad, Semana Santa, la Anunciación. De acuerdo con esto el cálculo del tiempo se hacía según el número de semanas que precedían o seguían a la Natividad, etc. Durante mucho tiempo los teólogos se opusieron a que el Año Nuevo se computara a partir del 1 de enero porque se trataba de una fiesta pagana; pero el 1 de enero era también el día de la circuncisión de Cristo.

El día y la noche no se dividían en un número de horas de igual duración sino en horas del día y horas de la noche: las primeras se calculaban desde la salida del sol hasta su puesta; las segundas, desde su puesta hasta su salida; por eso las horas del día eran en verano más largas que las de la noche, y al revés en invierno. Hasta los siglos XIII y XIV los instrumentos de medida del tiempo eran escasos y de lujo. Ni siquiera los tenían todos los científicos. El inglés Walcherius, que estudiaba los movimientos de los cuerpos celestes, se quejaba de que la carencia de reloj le había impedido una observación precisa del eclipse lunar de 1091. Los relojes corrientes en la Europa medieval eran los relojes de sol (en griego *gnomon*), los relojes de arena, o las clepsidras —relojes acuáticos. Pero los relojes de sol servían sólo con tiempo despejado, y las clepsidras seguían siendo escasas —eran más bien un juguete o un objeto de lujo que un instrumento para medir el tiempo. Cuando no era posible determinar el tiempo por la posición del sol, se establecía en función de la combustión de teas, velas o del aceite de las lamparillas. Hasta qué punto eran lentos los avances en la medida del tiempo lo muestra el hecho de que la utilización de velas para ese menester, señalada a finales del siglo XI durante el reinado del soberano inglés Alfredo (en sus viajes por el país llevaba consigo velas de igual longitud y ordenaba encenderlas una tras otra), se observase en Francia durante el reinado de Luis IX (siglo XIII) y el de Carlos V (siglo XIV). Los monjes se orientaban por el número de páginas de libros sagrados que habían leído o por el número de salmos cantados entre dos observaciones del cielo. A cada hora del día y de la noche le correspondían rezos y plegarias especiales. Para la mayoría de los habitantes el principal punto de referencia del día era el sonido de las campanas de la iglesia que llamaban con regularidad a maitines y demás servicios religiosos. El día y la noche se dividían en una serie de fragmentos, las horas canónicas *(horae canonicae)*, que generalmente eran siete y se señalaban mediante los toques de la campana de la

iglesia. De esta manera, el curso del tiempo era controlado por el clero. Jean de Garlande, a comienzos del siglo XIII, dio a la palabra campana una etimología fantasiosa, en el espíritu del medievo, pero a su manera significativa: «El reloj *(campana)* recibió su nombre de los aldeanos que vivían en el campo *(in campo)* y que no sabían determinar el tiempo de otra manera que no fuese la de las campanas *(per campanas)*» (194, 229). Los hombres del medievo no se enteraban del tiempo visualmente, sino, fundamentalmente, por medio del sonido. En la primera mitad del siglo XV, durante el sitio de Calais, el ejército borgoñón utilizó todavía gallos a la antigua manera de los romanos para oír la llegada del alba.

Diferenciaban la «campana de la recolección», «campana de extinción del fuego», «campana de pastoreo». Toda la vida de los habitantes estaba regulada por el sonido de las campanas regladas con respecto al ritmo del tiempo de la Iglesia. Para imaginar hasta qué punto la determinación del tiempo en la Edad Media era aproximada merece la pena citar el caso que tuvo lugar en Mons a finales del siglo XII. Según cuenta el cronista al duelo judicial programado al alba había llegado sólo uno de los contendientes. Tras esperar en vano a su contrincante exigió a los jueces dictaran el veredicto de que había ganado el asunto porque la otra parte no había comparecido en el tiempo previsto. Para eso era necesario establecer que realmente eran ya las nueve y los funcionarios tuvieron que remitirse al sacerdote que entendía mejor de horas (107, 117-118).

Ya que el ritmo de la vida y de las ocupaciones principales de la gente dependían del ritmo natural no podía aparecer la necesidad constante de saber exactamente la hora que era; la división acostumbrada del día en partes era totalmente suficiente. No se percibía el minuto como una parte del tiempo y como parte integrante de la hora. Incluso después de haberse inventado y difundido en Europa el reloj mecánico no tuvo durante mucho tiempo la aguja de los minutos.

En paradójico contraste con la imprecisión de la medida del tiempo y la incapacidad de captar, en su desarrollo, intervalos de tiempo relativamente cortos, se encontraban, en los escritos de los sabios medievales, sistemas de graduación del tiempo que eran puros productos de la mente, que no tenían nada que ver con la práctica y que reflejaban la aspiración a la pormenorización extrema de las nociones relativas a la graduación del tiempo. Honorio de Autun (siglo XII) destaca las partes enormemente

fraccionadas de que consta la hora: la hora está compuesta de cuatro «puntos», diez «minutos», quince «partes», cuarenta «momentos», sesenta «signos» y veintidós mil quinientos sesenta «atómos». Y aunque considera que el «minuto» es una «pequeña parte de la hora» (*minutus* significa precisamente «menudo», «pequeño»), Honorio de Autun reconoce más adelante, siguiendo a Isidoro de Sevilla, que el «límite de toda cosa» es la hora (PL, t. 172, 172[f]). Esa atomización «del tiempo», que se remonta a Lucrecio, está relacionada con la concepción del tiempo como una realidad del mismo carácter que las cosas: los autores medievales comparaban los «átomos del tiempo» con los «átomos del cuerpo» y «los átomos del número»; evidentemente, la comparación del fluir del tiempo con el fluir del agua no era para ellos, como lo es para nosotros, una simple metáfora. Las principales categorías temporales de la Edad Media eran el año, la estación del año, el mes y el día, y no la hora y, ni mucho menos, el minuto. El tiempo medieval era, fundamentalmente, prolongado, lento y épico.

Lógicamente, el calendario agrario y la distribución del día natural variaban de una región a otra. Ni que decir tiene que el tiempo del hombre del medievo era un tiempo local. En cada localidad el tiempo era concebido de manera autónoma, era propio únicamente de esa localidad y no tenía relación alguna con el tiempo de otros lugares.

El tiempo rural era el tiempo de la naturaleza y no el de los acontecimientos; precisamente por eso no era necesario realizar una medida exacta del mismo, medida a la que, por otra parte, no se hubiera podido conformar. Es el tiempo de hombres que no dominan la naturaleza sino que se someten a su ritmo. La concepción que el hombre del medievo tenía de las principales partes del ciclo del día natural reflejaba los contrastes propios a la conciencia de esa época. La noche era el tiempo del peligro y del miedo, de lo sobrenatural, de los demonios y otras fuerzas misteriosas y oscuras. El gran papel que la noche jugaba en la concepción de los germanos se ve en el hecho de que no efectuasen el cálculo del tiempo según los días sino «según las noches».

El acto criminal perpetrado a favor de la noche era castigado con especial severidad. El cristianismo luchaba contra las representaciones de la noche que la presentaban como tiempo en que dominaba el diablo. Cristo nació por la noche para llevar la luz de la verdad a los que erraban en la noche del extravío. La luz

del día tenía que disipar los miedos que generaba la oscuridad nocturna. A pesar de eso, siguió siendo durante toda la Edad Media el símbolo del mal y del pecado; y si las vísperas cristianas debían llevar a las almas la paz y la sensación de la proximidad de Dios, también el diablo estaba más cercano y era más peligroso bajo el manto de la oscuridad. La oposición entre el día y la noche era la oposición entre la vida y la muerte: «... el Señor destinó el día a los vivos y la noche a los muertos» (Dithmar de Merseburg) (255, 17). La misma valoración se hizo de otra oposición, la existente entre el verano y el invierno. Todas estas oposiciones tenían un carácter ético y sagrado.

Ciertos días eran considerados propicios para empezar una u otra labor y otros eran desfavorables. Hasta los tiempos modernos se ha conservado la fe en la existencia de una estrecha relación entre el destino humano y los signos del Zodiaco, y en que la calidad del tiempo depende de la posición de tales signos en la bóveda celeste. El conocimiento del calendario lunar era necesario para practicar con éxito la magia. La astrología ocupaba un lugar de honor en el sistema de conocimientos de la Edad Media.

Durante toda la Edad Media, el calendario agrario fue el más representado en las miniaturas de los libros, en los relieves de los muros de iglesias y catedrales, en los frescos, en los tratados científicos y en la poesía. Los meses se distinguían por determinados trabajos agrícolas. Sin embargo, este tipo de calendario, que la Edad Media había tomado de la Antigüedad, no seguía en todo al modelo original. Mientras que las imágenes antiguas de los meses era composiciones que incluían símbolos astronómicos y personajes humanos inactivos, en Occidente, durante el medievo temprano, se componía un sistema de imágenes a base de las labores de cada mes personificadas en hombres activos; no se trataba ya de alegorías abstractas sino de las «labores» de los meses. Como resultado de ello apareció un concepto nuevo por sus sentido: el hombre realizaba el laboreo de la tierra a la vista del mundo celeste. Era como si se incluyera en el ritmo único y armonioso de la naturaleza, tal y como era concebido por la conciencia cristiana medieval.

Como es lógico, los plazos de cobro de las rentas feudales y los censos que habían de pagar los campesinos, se regulaban también por medio de los calendarios agrarios medievales. Los registros de impuestos, políticos y cartularios, citan constantemente las fiestas más importantes, que correspondían al comienzo o fin de la entrega del canon, es decir, de la labranza y la

recolección. En la conciencia de los campesinos y terratenientes estas fechas tenían un contenido social absolutamente claro: precisamente en esos momentos se materializaba la relación productiva de la explotación señorial.

El tiempo clanal, que ocupaba el lugar preponderante en la conciencia de la gente en la época de los bárbaros, conserva su importancia también en la sociedad feudal desarrollada. Los señores feudales se preocupaban de sus genealogías remontando sus familias a los nobles y conocidos antepasados lejanos, a menudo legendarios o semilegendarios. El deseo de confirmar el prestigio de la familia mediante la referencia a la antigüedad de sus orígenes revela la actitud hacia el tiempo de la clase dominante: en la Edad Media, un hombre con poderes, noble e influyente es el hombre que tiene tras sí muchas generaciones, en el que parece condensarse el tiempo clanal que es a la vez el tiempo histórico. La historia seguía siendo en la Edad Media principalmente la historia de los antiguos clanes y dinastías feudales. No en vano el término *geste* significaba en francés tanto «historia» (historia de actos y hazañas) como «clan noble», «familia heroica».

Eso era lo que sucedía entre la nobleza. En lo que concierne al pueblo llano, según ha establecido E. Le Roy Ladurie, que ha investigado la cultura de la población rural Montaillou en la Francia pirenaica a comienzos del siglo XIV, la historia casi no existía en la conciencia de los campesinos. El pasado se conserva en sus contornos reales en la memoria de los habitantes rurales sólo durante fragmentos cortos de tiempo; luego, el pasado, al igual que en otras culturas etnográficas, se folcloriza. Los habitantes de Montaillou vivían en un tipo de «isla pequeña de tiempo» separada del pasado (199).

Las representaciones populares acerca del pasado difícilmente pueden ser calificadas de históricas; eran más bien utopías mítico-poéticas que mezclaban las leyendas épicas con los «recuerdos» de los «antiguos buenos tiempos» y de los soberanos justos, que, situados en un «cronotopo» mitológico indeterminado, todavía habían de volver para defender a su pueblo de los opresores y conducirlo al fantástico reino de la abundancia. Para ver lo poco que la conciencia épica tomaba en consideración la historia real basta con señalar que entre esos reyes buenos se incluía a Carlomagno, Federico Barbarroja y Olaf el Santo (*vid.* 161).

Si bien eran bastante indiferentes en cuanto a determinar el tiempo exacto, los hombres de la Edad Media mostraban un gran

interés por las cuestiones de la cronología. El principal género de narración histórica lo constituían en aquella época los anales, las cronografías, el registro anual de los hechos y fenómenos históricos destacados. Los cronistas trataban de hacer coincidir los períodos de los reinados y los pontificados. En esa época se elaboraron numerosas obras relativas al cálculo de los períodos históricos y un buen número de cronistas estaban considerados especialistas en establecer el tiempo del reinado de los reyes o de prelatura de los obispos, así como en determinar la época en que se produjeron acontecimientos importantes del pasado. En las obras de Isidoro de Sevilla *(Las Etimologías)* y de Beda el Venerable *(Sobre los tiempos y Sobre el cálculo del tiempo)* se analizan todas las unidades de tiempo, desde la hora y el día hasta el año y las edades del mundo *(aetates mundi)*. Durante el medievo temprano, el interés por el tiempo y por determinarlo se manifestó también en la elaboración de las *Pascalias* (junto con el calendario habitual cuyos cálculos se establecían a partir del nacimiento de Cristo, existía un calendario de fiestas religiosas móviles, cuyas fechas se fijaban en función de las Pascuas). Pero, al mismo tiempo, una enorme cantidad de documentos de esa época no contienen fechas y los historiadores han de hacer grandes esfuerzos para establecer su datación.

El tiempo de los reinos terrestres y de los acontecimientos cronológicos no era concebido como tiempo único ni auténtico. El tiempo terrestre, profano, coexistía con el tiempo sagrado, y sólo este último poseía verdadera autenticidad. La categoría de arquetipo divino que determinaba el comportamiento y la conciencia de los hombres en las sociedades arcaicas seguía siendo fundamental en la concepción del mundo del cristianismo medieval. Los personajes y los acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento poseían una realidad de tipo particular.

El tiempo bíblico no era un tiempo transitorio; tenía un valor absoluto. Con el acto de la Redención llevado a cabo por Cristo, el tiempo adquirió una dualidad particular: los «plazos» estaban a punto de cumplirse o ya se habían «cumplido», el tiempo había alcanzado su «plenitud», habían llegado los «últimos tiempos» o el «fin del mundo», Dios reinaba ya; pero, a la vez, el tiempo no se había cumplido del todo y el reino de Dios seguía siendo para los hombres la solución final, la meta a la que todos debían aspirar.

El tiempo del mito cristiano y el del mito pagano eran profundamente diferentes. El tiempo pagano, al parecer, tenía ex-

clusivamente su origen en los mitos, los ritos, la sucesión de las estaciones del año y de las generaciones, mientras que en la conciencia medieval la categoría de tiempo mitológico, sagrado (la «historia de la revelación»), coexistía con la categoría de tiempo terrestre, profano, y esas dos categorías se unían en la categoría del tiempo histórico (la «historia de la salvación»). «En el verano 5199 desde la creación del mundo, en el 2957 desde el diluvio, el 2015 del nacimiento de Abraham, el 1510 desde Moisés y el éxodo de los judíos de Egipto, el 1032 desde la coronación del rey David, en la semana 65 de la profecía de Daniel, en la Olimpiada 194, en el verano 752 desde la fundación de la ciudad de Roma, en el verano 42 del reinado de Octavio Augusto, cuando por toda la tierra reinaba la paz, Jesucristo, Dios Eterno e hijo del Padre Eterno... nació hombre de la virgen María» —anunciaba *El martirologio romano* (61, II, 600). El tiempo histórico estaba sometido al sagrado pero no se diluía en él: el mito cristiano aportaba una especie de criterio para determinar el tiempo histórico y hacer una apreciación de su sentido.

Habiendo roto la concepción cíclica que los paganos tenían del mundo, el cristianismo tomó del Antiguo Testamento la noción del tiempo vivido como proceso escatológico, como espera febril del gran acontecimiento que había de coronar la historia: la llegada del mesías. Sin embargo, partiendo de la perspectiva escatológica del Antiguo Testamento, la enseñanza del Nuevo Testamento reorganizó esta idea y situó en primer plano un concepto del tiempo enteramente nuevo.

En primer lugar, en la percepción cristiana del mundo la noción del tiempo estaba separada de la noción de eternidad, que en otras muchas concepciones antiguas del mundo absorbía y dominaba al tiempo terrestre. La eternidad no podía medirse en porciones de tiempo. La eternidad era un atributo de Dios, el tiempo había sido creado y tenía un comienzo y un fin, que limitaban la duración de la historia humana. El tiempo terrestre estaba vinculado a la eternidad, y, en determinados momentos decisivos, la historia humana parecía «penetrar» en la eternidad. El cristiano trataba de pasar el tiempo del valle terrestre para llegar a la morada de la felicidad eterna de los elegidos de Dios.

En segundo lugar, el tiempo histórico poseía una estructura determinada, y se dividía con claridad, tanto cuantitativa como cualitativamente, en dos épocas principales: antes y después del nacimiento de Cristo. El proceso de la historia iba desde la Creación del mundo por Dios hasta el Juicio Final. En el centro

de la historia se encontraba un acontecimiento sacramental decisivo que determinaba el curso de la misma, que le daba un nuevo sentido y que regulaba de antemano todo su desarrollo posterior: la venida y la muerte de Cristo. La historia del Antiguo Testamento constituía el período preparatorio de la venida de Cristo; la historia posterior era el resultado de su encarnación y de su pasión. Este acontecimiento era, por su importancia, único e irrepetible.

De esta manera, la nueva conciencia del tiempo se apoyaba en tres momentos determinantes: el comienzo, el punto culminante y el fin de la vida del género humano. El tiempo se hacía lineal e irreversible. La orientación temporal cristiana se diferenciaba tanto de la concepción antigua, orientada sólo hacia el pasado, como del mesianismo y su visión profética del futuro, característica de la concepción temporal judaica del Antiguo Testamento. La concepción cristiana del tiempo concedía también importancia al pasado —ya que la tragedia del Antiguo Testamento ya había tenido lugar—, y al futuro, portador de la redención. La presencia de esos tres puntos de apoyo en el tiempo es precisamente lo que «lo endereza» con fuerza inhabitual, lo «alarga» en una línea, y crea a la vez una ligazón sólida, proporcionando un plano de desarrollo armonioso, inmanente y el único posible (en el marco de esta visión del mundo). Puede sin embargo señalarse que, aun con toda su linealidad, el tiempo del cristianismo no se libró de la ciclicidad; sólo su concepción cambió de manera radical. En efecto: dado que el tiempo estaba separado de la eternidad, al analizar los períodos de la historia terrestre, el hombre percibía el tiempo en forma de sucesión lineal de acontecimientos; pero la historia terrestre misma, tomada en su conjunto en los límites de la creación del mundo y de su fin, aparecía como un ciclo acabado: el hombre y el mundo volvían a su creador. El tiempo volvía a la eternidad. El carácter cíclico de la concepción cristiana del tiempo se ve también en las fiestas eclesiásticas que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo, volviéndolos a retomar. En el modo cristiano de vivir el transcurso del tiempo, estaban unidos el movimiento lineal y el movimiento cíclico.

Para el cristiano, el tiempo histórico es dramático. El comienzo del drama es el primer acto libre del hombre, el pecado original de Adán. Con ese acto está intrínsecamente relacionada la venida de Cristo, enviado por Dios para salvar al género humano. La redención llega cuando acaba la existencia de la

humanidad. La concepción de la historia terrestre como historia de salvación de la humanidad le proporcionaba una nueva dimensión. La vida del hombre se desarrollaba, a la vez, en dos planos temporales: el plano de los acontecimientos empíricos pasajeros de la vida terrestre y el de la realización del designio divino.

Esta dualidad de planos en la concepción de la vida del cristiano medieval se manifestaba concretamente en una visión extremadamente contradictoria del juicio final. En efecto, el cristianismo oficial enseñaba que el género humano sería juzgado al término de la historia terrestre: en calidad de juez intervendría Cristo, tras su segundo advenimiento y la resurrección de los muertos. Los creyentes medievales tenían que saber acerca del próximo juicio final que éste había de tener lugar en un futuro desconocido, por los sermones y por las imágenes de las escenas del «fin del mundo» de los pórticos occidentales de las catedrales. Sin embargo, en las «exemplas» edificantes y en los relatos sobre las visiones del mundo del más allá se contaba que el alma del individuo sería juzgada en el momento mismo de la muerte, y que, tras ese juicio, el alma del pecador se dirigiría inmediatamente al infierno y el alma del justo volaría al paraíso. ¿Cómo podían coexistir en la conciencia de esos hombres una «gran escatología», que haría balance de la historia de la humanidad, y una «pequeña escatología» del individuo, cumplida inmediatamente después de la muerte de este último? Ph. Ariès (99) y algunos otros historiadores buscan una salida a esta situación paradójica atribuyendo la noción de la «pequeña escatología» a finales del medievo y relacionándola con el desarrollo de la conciencia de la personalidad humana. Sin embargo, la representación de un juicio inmediato del alma de cada difunto no es en modo alguno de origen tardío: en las Sagradas Escrituras es posible encontrar ya ambas versiones de la expiación de los pecados en el más allá, tanto la relacionada con el «fin del mundo» como la vinculada a la muerte del individuo. También en los autores del medievo temprano (Gregorio el Grande, Gregorio de Tours, Beda, san Bonifacio y otros) pueden encontrarse narraciones acerca de combates entre demonios y ángeles disputándose el alma de un moribundo, y sobre la condena del pecador después de su muerte. La solución en el universo espiritual de los cristianos medievales de tal vecindad paradójica de dos concepciones acerca de la expiación de los pecados en el mundo del más allá, que parecen excluirse una a otra, hay que buscarla, a nuestro modo de ver, en el hecho de que el hombre se sintiese

participante del drama histórico universal en el que se decidía el destino del mundo y el destino de su propia alma. Este sentimiento aportaba una coloración particular a la concepción que tenían del mundo los hombres de la Edad Media, que casi no conocían la historia real pero que se sentían implicados profundamente en ella.

El dramatismo de la noción del tiempo en el cristianismo se basaba en la dualidad de sus relaciones con el mundo y con su historia. La vida terrestre y toda la historia eran la arena de combate entre el bien y el mal. Pero no se trataba de fuerzas cósmicas impersonales; tenían sus raíces en el hombre mismo y para que el bien venciera, tanto en su alma como en la historia, era necesario que la voluntad del hombre fuera positiva. Precisamente, de ese reconocimiento de la libertad interior del hombre para elegir proviene la extraordinaria dramatización de la concepción cristiana del tiempo y de la historia. La vida terrestre con sus pasajeras penas y alegrías no era independiente y sólo adquiría sentido participando en la historia sacramental de la salvación del género humano. Por eso el pasado y el futuro tenían mayor valor que el presente, el tiempo efímero. Una actitud así con respecto a los acontecimientos del presente es propia de la conciencia mitológica, que sólo veía en aquellos el reflejo de los modelos iniciales, la repetición del arquetipo divino. Pero también la visión cristiana del mundo era mitológica, aun cuando se diferenciaba radicalmente de las mitologías paganas «naturales», por el hecho de que el mito cristiano era un mito histórico que no diluía la historia terrestre en el néctar de las esencias sobrenaturales, sino que, en función de lo sagrado y lo terrestre, creaba un cuadro específicamente dualista del movimiento histórico. Por eso resultaba posible, en el marco de la visión cristiana del mundo, la elaboración de una filosofía de la historia y la concepción del tiempo como sucesión histórica e irreversible.

En el origen de la filosofía cristiana de la historia está san Agustín. Fundamentando la nueva concepción del tiempo, san Agustín rechazó el concepto cíclico de la Antigüedad. La concepción helénica del tiempo no incluía el «antes» y el «después» absolutos: todo se repetía en el «gran año» de los pitagóricos, y, de la misma manera que Platón enseñaba a sus alumnos en la academia de Atenas en un año preciso, también en el curso de un número ilimitado de siglos anteriores había habido, reiterados periódicamente, ese mismo Platón, la misma escuela y la misma ciudad. El movimiento cíclico excluía la dirección del

tiempo y no conocía la meta final de la historia. Sólo el Antiguo Testamento con su escatología había creado las bases para la concepción cristiana del tiempo, que partía de la idea de la singularidad e irreversibilidad de los acontecimientos. La enseñanza sobre un tiempo cíclico es «falsa» y ajena a la fe cristiana porque niega la aparición única del hijo de Dios y hace imposible la salvación final del hombre. Además, el ataque de san Agustín iba dirigido en primer lugar a la enseñanza del pensador del medievo temprano Orígenes, que intentaba combinar la visión cristiana del mundo con las representaciones antiguas sobre el retorno periódico de los acontecimientos anteriores (que recibía el nombre de «apocatastasis»). San Agustín contraponía a esta hipótesis de los «impíos» el «camino verdadero y recto» de Dios. Gracias a Dios una «inteligencia clara destruye estos círculos en rotación» (4, 12, 13, 17).

«¿Qué es el tiempo?»: ésa era la pregunta a la que trataba de dar respuesta la mente de san Agustín. Comprendemos qué es el tiempo cuando hablamos de él u oímos hablar de él a los demás. («Si nadie me pregunta acerca de ello, lo comprendo sin ningún esfuerzo; pero en cuanto quiero dar una respuesta me veo por entero en un callejón sin salida» (3, 11, 14). El misterio del tiempo es insondable y no podemos hacer otra cosa que rezar a Dios para que nos otorgue la comprensión de estos fenómenos, «por una parte muy corrientes pero que, a la vez, no sólo son incomprensibles para nosotros sino también inconcebibles en su esencia». «Tenemos constantemente en los labios las palabras "tiempo y tiempo" *(tempus et tempus)*, "tiempos y tiempos" *(tempora et tempora)*. Parece que no hubiera nada más claro y más corriente; y, sin embargo, nada hay, de hecho, más incomprensible y recóndito y que más obligue a reflexionar» (3, 22). Para san Agustín el tiempo tiene duración, pero es incorrecto medirlo por el movimiento de los cuerpos celestes, pues no en vano, cuando Dios detuvo el sol a petición de Josué para que el combate cesara, el tiempo prosiguió. Así pues, el tiempo no es el movimiento de los cuerpos, aunque ellos también se muevan en el tiempo.

La facultad de medir el tiempo que discurre le ha sido dada al alma humana y sólo en el alma se encuentran las formas de percepción del tiempo pasado, presente y futuro; pero éstas no existen en la realidad de los objetos. «Así pues, en ti, alma mía, mido yo los tiempos... y cuando los mido no estoy midiendo las cosas mismas, que pasan y pasaron ya indefectiblemente, sino

las impresiones que produjeron en ti» (3, 27). Para percibir el pasado disponemos de la memoria; comprendemos el presente mediante la contemplación, y, para el futuro, contamos con la esperanza y la espera (3, 20, 28).

San Agustín no comparte el punto de vista de Aristóteles que reconocía la objetividad del tiempo como medida del movimiento. El tiempo humano es radicalmente distinto de la sucesión de momentos que constituyen el tiempo físico. Según san Agustín el tiempo antropológico es una realidad interna y sólo el espíritu la percibe. Abarcando el futuro mediante el presentimiento, el pasado con la memoria, e incluyendo lo uno y lo otro en la vida presente del hombre, el alma se «amplía», se «llena». Pero no se trata de una ampliación cuantitativa; la *distentio* es la actividad vital del espíritu humano.

Según san Agustín el mundo de las cosas mutables dura en el tiempo. Dios a su vez está por encima de todos los tiempos y situado fuera del tiempo en la eternidad —en comparación con la cual el tiempo más prolongado no significa nada (4, 12). La relación entre el tiempo y la eternidad es difícil de comprender porque el hombre está acostumbrado a pensar acerca de la eternidad en categorías temporales, aunque no haya en la eternidad ninguna sucesión temporal. La sucesión precede al tiempo en tanto que causa suya. El tiempo, al igual que el espacio, pertenece al mundo creado. Este punto de vista es el que adoptaron todos los pensadores de la Edad Media. Siguiendo a Juan Escoto Eriúgena, Honorio de Autun divide la naturaleza en cuatro especies: la primera, es la naturaleza creadora y no creada, es decir, Dios; la segunda, es la naturaleza creadora y creada, es decir, las ideas, las causas primeras; la tercera, es la naturaleza no creadora y creada, es decir, seres determinados en el tiempo, reconocibles en el espacio y en el tiempo *(generatio, temporalium, que locis et temporibus cognoscitur);* la cuarta, es la naturaleza no creadora y no creada, fin y objetivo de todas las cosas, de nuevo Dios, hacia el cual todo vuelve y en el que todo se acaba (PL, t. 122, 442). De esta manera, el tiempo y el espacio son característicos del mundo terrestre y han sido creados por Dios. Tienen carácter transitorio ya que, como dice san Agustín, la Santísima Trinidad que no se caracteriza por estar determinada en el tiempo y en el espacio, mueve a sus criaturas en el tiempo y en el espacio. Hay que diferenciar (en el sentido neoplatoniano) el Tiempo y el Espacio inteligibles, que preexistían en el Verbo divino antes de

que éste les diera realidad en el mundo creado de los tiempos y lugares transitorios terrestres.

Las enseñanzas de san Agustín acerca del tiempo no coinciden con los puntos de vista de Aristóteles, pero tampoco con la concepción del tiempo de Platón. Según Platón, el tiempo no tiene fin y, en ese sentido, se asemeja a la eternidad; por eso, el tiempo mismo conduce al hombre a la eternidad. San Agustín, que había transformado las ideas platonianas en pensamiento de Dios, establece a la vez una clara diferencia entre el tiempo de los acontecimientos de la vida y la eternidad divina. El punto de vista de san Agustín es un poco más parecido al del neoplatonismo. Plotino enseñaba que el hombre debía elevarse del tiempo a la eternidad. Pero el tiempo era en Plotino sustancial y metafísico, mientras que san Agustín transforma el concepto de tiempo en un estado psicológico interior del hombre (53, 292 y sig.).

La filosofía agustiniana se correspondía perfectamente con los planteamientos generales del cristianismo, que ponía en primer plano la vida del alma y su salvación. El tiempo terrestre, percibido y vivido por el alma humana, es un parámetro inherente a las enseñanzas de san Agustín. Subrayando el carácter efímero e irreversible del tiempo humano sobre el trasfondo de la eternidad suprasensible, san Agustín había esbozado el cuadro filosófico en el que analizar la historia de la humanidad. En contraste con los defensores de la idea de progreso en la historia terrestre (Tertuliano, Orígenes, san Eusebio) que afirmaban que la creación y desarrollo de la *Pax Romana* preparaba la victoria del cristianismo, san Agustín formula la teoría de la contradicción irreconciliable entre la Ciudad terrestre y la Ciudad de Dios. Comunidad espiritual invisible de los cristianos, cuya encarnación visible es la Iglesia, la Ciudad de Dios es eterna; en cambio, la Ciudad terrestre es el poder transitorio y condenado a perecer. Cada una de estas dos ciudades sigue su propio camino; y si el avance de la Ciudad de Dios consiste en la paulatina revelación de la verdad divina, en cambio en los asuntos humanos no hay avance. En el presente, al igual que en el pasado y en el futuro, los hombres han vivido, viven y vivirán grandes desgracias y conmociones. Esta tesis recibió una ulterior confirmación en la *Historia* del alumno de san Agustín, Orosio, que recopiló numerosos ejemplos de guerras, epidemias, hambrunas, terremotos, matanzas, crímenes que habían llenado la historia a lo largo de todo su curso. En el pensamiento de san Agustín se entrelazan el pesimismo generado por la contemplación de la vida terrestre,

que pasa y se consume, y el optimismo generado por la espera en la beatitud celeste. Este dualismo inextirpable está condicionado por la naturaleza misma de las fuerzas que determinan el curso de la historia: «En este río o torrente del género humano van juntas dos cosas: el mal, que debemos a nuestro primer padre (Adán), y el bien, que debemos al Creador» (4, 22, 24). La ambivalencia del tiempo, con cuyo transcurso aumenta precisamente la culpabilidad del género humano y crece el conocimiento de Dios, da a la historia, según la entiende san Agustín, un carácter trágico. A los hombres no les es dado saber cuándo se detendrá la historia; pero «si Dios retarda nuestra salvación, es por amor y no por indiferencia, intencionadamente y no por impotencia; caso de quererlo, hubiera podido aparecer en el tiempo presente, pero está esperando que llegue nuestra hora» (Enarratio in Psalmum XXXIV, 11, 9. Cit.: 206, 22).

A diferencia de las enseñanzas de los primeros autores cristianos, que, siguiendo el Evangelio, el Apocalipsis y a los Apóstoles, vaticinaban el segundo advenimiento del Salvador y, por consiguiente, el final de la historia humana y del transcurso del tiempo, san Agustín, al referirse a la imposibilidad para el hombre de determinar los plazos establecidos por el espíritu divino, subrayaba la necesidad de que cada cristiano construyera su comportamiento de tal manera que se hallase preparado en todo momento para presentarse al Juicio Final. El drama de la salvación era para san Agustín el punto principal en que los creyentes habían de centrar su atención.

San Agustín sienta así las bases de la filosofía teológica de la historia. Cada acto de la intervención divina en la vida de los hombres representa un momento de la historia y los hechos históricos adquieren un valor religioso. El sentido de la historia está en el descubrimiento de Dios. Habiendo tomado del judaísmo la concepción de un tiempo lineal y de desarrollo ininterrumpido, el cristianismo ha creado su propio sistema de organización del tiempo en relación con los acontecimientos centrales de la historia. La historia se ha dividido en dos partes: antes y después de la Encarnación de Cristo y de su Pasión.

Habiendo sometido la historia terrestre a la historia de la salvación, san Agustín vio una unidad en el movimiento del género humano en el tiempo. La historia se transformó en historia universal, penetrada de un sentido único y dirigida por el espíritu transcendente. El género tradicional de la historiografía medieval era la crónica universal que comenzaba por narrar el *Génesis*

bíblico. Esta forma tradicional daba la posibilidad al cronista de incluir la historia de su propio tiempo en un todo histórico universal. Pero los historiadores no siempre limitaban su narración a los acontecimientos que les eran contemporáneos. Bajo esta forma, la historia seguía siendo inacabada y su sentido no podía ser revelado por entero. Por eso Otón de Freising, una vez hubo llevado la narración que escribió hasta su tiempo, es decir, hasta mediados del siglo XII, añadió luego el cuadro del Juicio Final. Exactamente de la misma manera obró también Vincent de Bove (mediados del siglo XIII) que en su *Espejo de la historia* cuenta la historia del mundo «desde principio a fin», acabando su compilación con unos capítulos «de ultimis temporibus». La historia real se desarrollaba, según la expresión de san Agustín, «a la sombra del futuro» *(De civ.*, 17, 1). El historiador medieval no se mostraba inclinado a establecer diferencias entre la historia y la predicción (167, 20-21).

Las ideas de san Agustín determinaron durante mucho tiempo los principios de la historiografía medieval. Los acontecimientos de la historia no estaban tan necesitados de una explicación causal como de que se les incluyera en el esquema histórico universal del paso del género humano por sus diversas épocas, desde Adán hasta la futura venida del Anticristo. Los historiadores medievales veían la sucesión de cosas y acontecimientos *sub specie aeternitatis*. La historia —esa lucha eterna entre el bien y el mal— transcurría ora en la tierra, ora en el cielo, en el tiempo y fuera del tiempo.

Durante siglos, la historia siguió siendo esencialmente una historia eclesiástica y escrita, en general, por miembros del clero. Pero el interés predominante por la historia de la Iglesia venía determinado también por una causa más profunda. Era precisamente en la Iglesia en donde se encontraba la encarnación visible de la Ciudad de Dios; gracias a la actividad de aquélla se concretaba la salvación del hombre. Por eso la historia de la Iglesia era considerada el eje de todo el movimiento histórico y la historia en general se veía a través de su prisma.

En la línea de esa tradición se encuentra también *La historia* eclesiástica del pueblo inglés, escrita por uno de los más grandes historiadores del medievo temprano, Beda el Venerable. Dos épocas existían en la conciencia de éste: el tiempo en que suceden los acontecimientos de la historia de Inglaterra y de la Iglesia inglesa que él describe, y el tiempo de la Biblia; esas dos épocas no estaban separadas. El historiador percibe su época en catego-

rías bíblicas y veía el mundo que le rodeaba tal y como era el mundo de la Biblia. El tiempo de Beda estaba «abierto al pasado», su sentido del tiempo era anacrónico; el monje anglosajón percibía la historia como algo extratemporal, como un proceso en el que se repetían los mismos modelos sin que hubiera un verdadero desarrollo. Beda no compara la época bíblica con la suya propia, ya que, para hacer tal comparación, era necesario ver con claridad la diferencia entre los objetos comparados; para él, los acontecimientos bíblicos que habían tenido lugar antiguamente se prolongaban todavía hasta su tiempo (239, 640, 643). Beda el Venerable es un representante característico del modo de pensar predominante entre teólogos e historiadores durante el medievo temprano. Su predecesor Gregorio de Tours, que también veía la historia en la «perspectiva bíblica», interpretó la historia de los francos precisamente en esta clave (264, 36-37).

Si comparamos la historiografía medieval con la de la Antigüedad no resulta difícil presentarla como una regresión en el conocimiento histórico. Según la opinión de A. Dempf, en la Edad Media la filosofía y la teología simbólica de la historia no dejaban tiempo para el estudio de la historia, y la historiografía no era otra cosa que la aplicación del método escolástico a la historia (127, 251). Pero es difícil que la comparación con la Antigüedad contribuyera a la comprensión de los rasgos específicos de la conciencia histórica medieval. Los historiadores de la Edad Media conocían y apreciaban, a su manera, a los autores antiguos. Pero, pese a todo, elaboraron su propia visión de la historia, que respondía a su visión del mundo y a su noción del tiempo.

En este sentido, no interesa tanto el estado de la historiografía como el carácter de la conciencia histórica de los hombres del medievo, su concepción de la historia como torrente de tiempo organizado de determinada manera. Y en ese caso habrá que admitir que la conciencia histórica no se formó esencialmente a base de obras eruditas, sino de leyendas, tradiciones, epopeyas, sagas, mitos, novelas caballerescas y vidas de santos. Precisamente estos géneros literarios, que eran en gran parte (y a veces por completo) orales, fueron los que determinaron la imagen del pasado en el cuadro general del mundo. Por eso hay que tomar con precaución la afirmación de Juan de Salisbury de que sin una referencia escrita la gloria del emperador habría desaparecido pronto y habría dejado tan poca huella como el recuerdo de un asno (Ioannis Saresb. *Policraticus I,* Prol., cit.; 161, 21): se trata

del punto de vista de un científico medieval apegado a la cultura libresca. Pero fuera del límite del círculo estrecho de cronistas y pensadores dominaba la tradición oral y en ella vivió durante siglos el recuerdo de los reyes antiguos, con cuyos nombres el pueblo relacionaba sus representaciones históricas y sus esperanzas con respecto al futuro (161).

El sello que imprimía la teología en el aspecto temporal de esta manera de pensar hacía que se caracterizara por conceptos tales como la «eternidad» *(aeternitas)*, el «siglo» *(aevum)* y el tiempo de la vida del género humano *(tempus)*. La relación entre estas definiciones del tiempo no refleja simplemente diferencias de duración; esos conceptos se oponían por tener valores internos absolutamente distintos. La eternidad era el atributo de Dios, era extratemporal; el tiempo de la vida de la humanidad no representaba nada en comparación con la eternidad; sólo tenía sentido en tanto que estadio preparatorio para el paso a la vida eterna del más allá. En lo que concierne al *aevum* se trataba de un concepto intermedio entre la eternidad y el tiempo, era la «eternidad creada». La eternidad no tenía ni comienzo ni fin; el *aevum* tenía comienzo pero no tenía fin, mientras que el tiempo tenía comienzo y fin. Según santo Tomás de Aquino, el *aevum* al igual que la *aeternitas*, estaba dado «todo a un tiempo» *(totum simul)*, pero, a la vez, poseía continuidad (ST, pars I, quaest. X, art. V).

Honorio de Autun da una interpretación algo distinta de los conceptos temporales. El *Aevum* es la eternidad, existe «antes del mundo, con el mundo y después del mundo» *(Aevum est ante mundum, cum mundo, post mundum);* pertenece sólo a Dios que no existió y no existirá sino que siempre existe *(non fuit, nec erit, sed semper est)*. El mundo de las ideas o de las formas primeras del mundo y también de los ángeles, se caracteriza como «tiempos eternos» *(tempora aeterna)*, concepto cuya significación está subordinada a su relación con la «eternidad». «El tiempo terrestre, a su vez, es la sombra de la eternidad» *(Tempus autem mundi est umbra aevi)*. El tiempo comenzó con el mundo y con él se detendrá. El tiempo es mensurable, y probablemente de ahí deduce Honorio de Autun la etimología de la palabra *tempus: temperamentum* («mudanza», «correspondencia»). «El tiempo —escribe— no es otra cosa que la mudanza (sucesión) de las cosas (acontecimientos) *(vicissitudo rerum) (De Imagine Mundi,* II, 1-3).

Una imagen del tiempo, significativa en la Edad Media, era

la de una cuerda tendida de este a oeste y cuyo enrollado y desenrollado diario hacía que se desgastase (Honorio de Autun). La materialización de la concepción temporal se manifestaba en su asimilación al mundo, al género humano *(mundus saeculum)*. El tiempo, al igual que el mundo, se deterioraba (Orderic Vital). El tiempo no llevaba consigo el progreso del hombre; y si los hombres de tiempos más recientes tenían más conocimientos y venían más lejos que sus predecesores eso se explica por el hecho de que se parecían a enanos sentados en los hombros de gigantes, pero no demostraban una mayor agudeza visual (Bernardo de Chartres, Juan de Salisbury, Pierre Blois) (178).

En el siglo XIII la exploración del problema temporal por el pensamiento filosófico y teológico recibe nuevo impulso de las ideas de Aristóteles, que se hizo conocido en Europa Occidental gracias a los árabes. Santo Tomás de Aquino está, en esta cuestión, próximo a Aristóteles que interpretaba el tiempo como una medida del movimiento. Sin embargo, mientras el contemporáneo de santo Tomás, Buenaventura, acepta la concepción cosmológica aristotélica del tiempo tratando de elaborar un «aristotelismo cristiano», santo Tomás de Aquino asocia esa concepción con el neoplatonismo. Según Aristóteles, sólo los dioses y las criaturas eternas poseían extratemporalidad; en cambio, santo Tomás de Aquino afirmaba que toda sustancia, incluso la creada, existía en cierto sentido fuera del tiempo. Examinado desde el punto de vista de su sustancia el ser no podía ser medido por el tiempo ya que la sustancia no poseía continuidad alguna y no correspondía al tiempo sino al momento presente *(nunc temporis);* pero si se consideraba en movimiento, el ser podía medirse por el tiempo. El ser, sometido a cambio, se alejaba de la eternidad, y este carácter cambiante testimoniaba la imperfección de las criaturas. A diferencia de san Agustín, que veía con pesimismo el *malignum saeculum,* santo Tomás de Aquino subrayaba que la salvación eterna del género humano se realizaba en el proceso de la historia terrestre (175, 30-40, 49, 476, 483).

La concepción que los historiadores medievales tenían del tiempo y el tiempo mitológico coincidían en un punto: el tiempo terrestre era, en cierto sentido, ilusorio, ya que sólo el tiempo de la tradición cristiana poseía plena realidad.

El tiempo del mito de Cristo no se desarrollaba solamente según un esquema lineal. En el Evangelio según san Juan (8, 58) Jesús dice:

En verdad, en verdad os digo:
antes que naciese Abraham,
Yo Soy.

El tiempo presente, en la conciencia de las gentes del medievo cristiano, no está tanto preñado de futuro cuanto impregnado, sobrecargado de pasado. En comparación con el «tiempo inicial» —el tiempo perenne de la Biblia, tiempo que dura eternamente—, el tiempo terrestre, tiempo que pasa, es efímero. Es el «tiempo de los fenómenos» y no el «tiempo de las esencias», y es, por lo tanto, independiente. El tiempo es sólo una variación superficial de un mundo inmóvil en el fondo. «Los tiempos cambian, cambian también las palabras, pero la fe es inmutable» porque «lo que fue verdadero una vez, será siempre verdadero». Y esa es la razón por la que creían que «Cristo nació, nace y nacerá» (Pedro Lombardo) (120). La verdad no está condicionada por el tiempo; el curso de éste no la hace más absoluta. Pero esto significa que el carácter histórico del hombre estaba desprovisto de verdad, que la historia terrestre no poseía valor propio ni autenticidad y no era más que una sombra. La interpretación de la misma se reducía a la deducción del sentido de los acontecimientos aislados, partiendo de una concepción ideal de la historia.

Las mismas unidades que se utilizaban para medir el transitorio tiempo terrestre adquirían otro valor completamente distinto, en cuanto a duración y plenitud, cuando se utilizaban para medir los acontecimientos bíblicos. Los seis días de la creación representaban una época entera y no tenían nada que ver con los seis días ordinarios. San Agustín escribía, refiriéndose a los días de la creación, que ni siquiera era posible imaginar la naturaleza de esos días; se trataba de un gran secreto de Dios (4, 11, 6). Honorio de Autun, en su *Elucidarium,* responde a la pregunta de cuánto duró la estancia de Adán y Eva en el paraíso: estuvieron allí siete horas. «¿Pero por qué no más tiempo? Porque inmediatamente después de haber sido creada, la mujer cometió traición. Durante la tercera hora después de la creación, el hombre dio nombres a los animales; en la sexta hora, la mujer, que acababa de ser creada probó enseguida el fruto prohibido y se lo ofreció al hombre, que lo comió por amor a ella; y luego, en la novena hora, el Señor los arrojó del Paraíso» (PL, t. 172, 1119). ¡Toda la vida inocente del hombre no duró sino algunas horas de un solo día! Pero aquéllas eran horas que habían transcurrido en

el Paraíso, y el pensamiento del cristiano las llenaba de un contenido que hubiera podido ser suficiente para años terrestres.

La idea del tiempo histórico se percibía en las categorías antropomorfas propias del hombre del medievo. En la historiografía y en la filosofía medievales, las épocas de la historia universal eran consideradas corrientemente como las edades de la humanidad. Según san Pedro (II, 3, 8), «Un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día.» Apoyándose en estas palabras y en la interpretación que de las mismas se hacía en la literatura de los primeros tiempos del cristianismo, san Agustín comparaba cada día de la creación con un milenio y trataba de establecer la duración de la historia de la humanidad: veía en los días de la creación los modelos simbólicos originales de las edades que atraviesan la historia. Según san Agustín la historia conoce seis épocas: desde la creación de Adán hasta el diluvio, desde el diluvio hasta Abraham, desde Abraham a David, desde David al exilio en Babilonia, del exilio de Babilonia al nacimiento de Cristo y, finalmente, desde Cristo hasta el fin del mundo. Estas épocas de la historia universal corresponden a los seis períodos de la vida humana: la primera edad, la infancia, la adolescencia, la juventud, la madurez y la vejez. Exactamente de la misma manera, san Isidoro de Sevilla interpretaba de dos maneras la noción de *aetas:* como edad del hombre y como edad del mundo (PL, t. 82, 223).

Basándose en la longevidad de los patriarcas bíblicos, san Agustín estimaba que en el curso de cada una de las dos primeras «edades» —*infantia y pueritia*— se habían sucedido diez generaciones, con una duración de vida de cien años por generación. Los tres períodos siguientes *(adolescentia, iuventus, aetas, senior), habían contado cada uno con cuarenta generaciones. El sexto y el último período histórico (senectus),* que había comenzado con Cristo, siguió después y no podía medirse por un número exacto de generaciones ya que, como se dice en *Los hechos de los Apóstoles* (I, 7): «A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad»... Por eso, san Agustín consideraba ocupación vana dedicarse a calcular el resto del tiempo terrestre (4, 18, 53; 22, 30).

A pesar de eso, buen número de autores medievales han calculado la duración de la última época de la historia. Beda pensaba que el fin del mundo llegaría el año 1000. Esta fecha fue mencionada también por los predicadores en el siglo X, época en la que se esperaba un desenlace inminente. Por otra parte, dada

la vaguedad de las concepciones cronológicas y la falta de claridad a la hora de plantearse si había que calcular el milenio a partir del nacimiento de Cristo o a partir de su crucifixión, eran pocos los que afirmaban exactamente cuándo tenía que llegar el momento fatal. A finales del siglo XV, en un ambiente de temerosa espera, francamente potenciada, de la llegada del fin del mundo, se forjó la leyenda de que en vísperas del año 1000 había habido en Europa una gran psicosis colectiva (133). También se intentó en numerosas ocasiones calcular la fecha de la llegada del Anticristo y del fin de la sexta época de la vida del género humano.

Las edades de la humanidad se correspondían con las horas del día y toda la historia se asimilaba a un solo día: por la mañana trabajaba Abel, en la tercera hora del día venía Noé, en la novena hora Moisés recibía el Decálogo, y en la undécima tenía lugar el advenimiento de Cristo. La característica tendencia de la conciencia medieval a representar simbólicamente todos los fenómenos presentaba en las enseñanzas acerca de las seis edades de la humanidad un matiz de pesimismo histórico: había llegado la última época en la historia universal, la sexta, la época de la decrepitud. En la Primera Epístola de san Pablo a los Corintios (10, 11) se hablaba ya de que, para la humanidad, habían llegado los «últimos tiempos». Pasado ese primer milenio, Dante, que también vivía a la espera del fin del mundo, hace decir a Beatriz que «están llenos los escalones» de la «Rosa» paradisiaca y que quedaban pocas plazas libres para los elegidos de Dios (El Paraíso, XXX, 131-132).

La concepción pesimista de su época era muy popular en la Edad Media: los mejores y más felices tiempos de la vida de la humanidad habían quedado muy atrás. El fin del mundo se acercaba en un clima de decadencia moral. Antes, los hombres gozaban de buena salud y eran altos, mientras que en el presente eran débiles y pequeños; en el pasado las mujeres eran fieles a sus esposos y los vasallos a sus señores, y en el presente no era así. De las enseñanzas relativas a la analogía entre el microcosmos y el macrocosmos se sacaba la conclusión de que había un paralelismo entre el envejecimiento del mundo y el del hombre. Un poeta anglosajón consideŕa viejos a todos los individuos porque el mundo había llegado a su sexto y último período. E. R. Curtius no ve en las manifestaciones relativas al «envejecimiento del mundo» una expresión del estado de ánimo de la época sino la copia de uno de los «lugares comunes» de la literatura antigua.

Pero es probable que existiera alguna razón para retomar ese tópico.

Mundus senescit —«el mundo envejece». ¿Qué se ha hecho de las majestuosas figuras del pasado lejano, de los personajes bíblicos y de los héroes antiguos? En uno de los cantos del ciclo *Carmina Burana,* en medio de lamentaciones acerca de la decadencia general y de la corrupción del mundo —lamentaciones expuestas en un estilo serio e irónico a la vez— se recuerda a los padres de la Iglesia y a personajes de la Antigüedad y del Antiguo y Nuevo Testamento:

> ¿Dónde están los Gregorios de hoy en día?
> ¡En el consistorio de la taberna!
> ¿Dónde están los Ciprianos de hoy en día?
> ¡Resolviendo asuntos de dos centavos!
> ¿Dónde está Agustín? ¡Con una jarra!
> ¿Dónde está Benedicto? ¡Con una amiguita!
> Se desperezan en la taberna,
> Se desviven por la plebe,
> Que Marta tiene vida reposada,
> María es hospitalaria,
> Que Lía es estéril.
> Raquel es cegata,
> Su Catón se ha convertido en un juerguista,
> Abandonando toda continencia,
> Lucrecia se ha hecho ramera,
> Se ha convertido en una mujer de la vida (70, 161-162).

La broma atrevida, que vuelve del revés lo sagrado y lo serio, es en este caso ambigua y no deja de tener un matiz de visión del mundo.

Lamentaciones semejantes acerca de la corrupción del mundo es frecuente encontrarlas también en los historiadores. «Hoy en día todo se ha vuelto distinto —escribía el historiador normando del siglo XII Orderic Vital—, el amor se ha hecho frío, el mal ha triunfado. Han cesado los milagros, que eran antes garantía de santidad; los historiadores no tienen otra cosa que describir que crímenes de todo tipo... Se acerca el tiempo del Anticristo» (243, 59).

Se da la curiosa paradoja de que esa sociedad obsesionada por el pensamiento en el envejecimiento y en la decadencia del mundo, que veneraba a los patriarcas bíblicos y a los profetas de blancas barbas, era una sociedad dirigida mayoritariamente por

gente joven. La esperanza de vida en la Edad Media era pequeña. No disponemos de datos suficientemente representativos acerca de esta cuestión, pero es sabido que no sólo muchos reyes que accedían al trono por derecho de sucesión sino también los papas y otros dignatarios eclesiásticos alcanzaban la cima del poder siendo todavía jóvenes y morían sin llegar a la vejez. Abelardo y santo Tomás de Aquino alcanzaron a ser profesores antes de cumplir los treinta años. Los hombres que, a los ojos de los católicos, personificaban el cristianismo medieval —santo Tomás de Aquino y san Francisco de Asís— murieron a los cuarenta y nueve y cuarenta y cuatro años respectivamente. Por otra parte, los que ya habían cumplido los cuarenta era considerados personas entradas en años. La edad ideal era la de treinta y cinco años, edad en la que Cristo «deseó acabar su vida terrestre»[2]. Siguiendo a los hombres de la Antigüedad y del medievo que gozaban de autoridad, Dante afirmó que la juventud duraba hasta los veinticinco años, la madurez acababa en el cuadragésimo año de vida, y que después de éste comenzaba la vejez (30, 252-255).

En la Edad Media estaba muy difundida la convicción de que todo cambio conducía inexorablemente a la decadencia. «Todo lo que cambia pierde su valor», anuncia un poema del siglo XII. Los términos *modernus, novus,* y los derivados de ambos, expresaban en la Edad Media nociones de valoración más que temporales. En los primeros siglos del cristianismo tenían un sentido positivo: lo «nuevo» significaba lo cristiano, lo «viejo» lo pagano. Pero en un período más tardío la auténtica Antigüedad había sido olvidada casi por completo y el término *antiquus* adquirió un significado positivo, se convirtió en sinónimo de prestigio. Las innovaciones a su vez, decía Juan de Salisbury, resultaban a veces cosas conocidas desde hacía tiempo. La verdad no cambiaba con el tiempo. Otro autor reconocía que todo el mundo temía las innovaciones. «Siempre se desprecia el propio tiempo —escribía el historiador inglés Walter Map—; cada siglo prefiere el que le ha precedido» (265, 158; 149, 108; 97, 21-39). Sin embargo, contrariamente a la tradición, él mismo veía en la Antigüedad el «siglo de cobre» y en su tiempo ¡el siglo «de oro»! El término «modernitas» («modernidad») adquiría fácilmente en la Edad Media un sentido negativo, despectivo: todo lo nuevo, no consa-

[2] A propósito: los investigadores consideran precisamente los 35 años como la edad que, de media, alcanzaba la mayoría de la población de la Europa de entonces (104, 23; 172, 347-364).

grado por el tiempo y la tradición inspiraba desconfianza. La acusación de «innovaciones inauditas», de «modas nuevas» iba dirigida en primer lugar contra los herejes («novi doctores») y era un peligroso medio de descrédito social. Se valoraba ante todo lo viejo. Es cierto que algunos pensadores eran conscientes de que también lo viejo y lo venerado había sido nuevo en su tiempo y que por ello —como escribía Anselmo de Havelberg— era necesario diferenciar lo malo de lo bueno tanto en lo viejo como en lo nuevo; sin embargo, subrayaba también que en la esfera del espíritu no se producían cambios *(unus et idem spiritus)* (243, 30).

La oposición entre las orientaciones fundamentales de los valores de la Edad Media y las de los tiempos modernos se entenderá mejor si pensamos con detenimiento en las palabras de Guillaume de Conches: «Exponemos y formulamos ideas antiguas y no inventamos nada nuevo» *(Sumus relatores et expositores veterum, non inventores novorum),* ya que «los antiguos fueron mucho mejores que los modernos» *(Antiqui multo meliores fuerunt modernis)* [3]. *Antiquitas* es sinónimo de nociones tales como *auctoritas* (autoridad), *gravitas* (dignidad), *majestas* (grandeza). En este mundo, la originalidad de pensamiento no era considerada ningún mérito; el plagio no se consideraba falta (178, 26).

La conciencia medieval estaba orientada hacia el pasado. Pero no sólo hacia el pasado. La historia, de acuerdo con la interpretación cristiana de la misma, tiene una dirección, se desarrolla según un plano preestablecido y se mueve hacia su término —término en el que la vida terrestre se unirá con la vida celeste. La idea de tal culminación de la historia en Dios no podía dejar de suponer un contrapeso fundamental a las visiones pesimistas.

La conciencia de que el mundo se encontraba en el estadio final de su historia ejercía también influencia sobre el pensamiento político. En la época de la lucha entre el Imperio y el Papado, estas ideas eran utilizadas por los partidarios del poder imperial para fundamentar las pretensiones de éste en el plano de la historia universal. La afirmación de que tras el «Imperio romano» de Federico Barbarroja y de Federico II no podía haber ningún otro, sino que entonces llegaría el reino del Anticristo, tenía un sentido político directo (257, 154 y sig.).

---

[3] Por otra parte no se puede confiar siempre por entero en tales afirmaciones. Adelardo reconocía que dado lo generalizada que estaba la actitud negativa con respecto a las innovaciones se veía obligado a hacer pasar sus pensamientos por los de otro y a atribuirlos a los pensadores antiguos o árabes (193, 60).

La idea del envejecimiento del mundo y de la proximidad de su fin era parte integrante del pensamiento de los hombres de la Edad Media. Pero precisamente por eso se consideraba indispensable el conocimiento de la historia. Ésta cumplía una importante función educativa proporcionando al hombre modelos con sentido permanente.

> Porque si los libros ocultan los hechos de los siglos pasados,
> yo pregunto entonces: ¿quién servirá de ejemplo a los descendientes?
> Los hombres, parecidos a las bestias, carecerían de razón,
> si no estuviesen informados del tiempo de las seis edades,

escribía el obispo de Albe Benzo en el siglo XI (165, 72).

La opinión de que en la Edad Media no se percibía la historia necesita ser precisada. La historia de los pueblos y de los países era en realidad muy poco conocida y tales conocimientos seguían siendo patrimonio de unas pocas personas cultas. Además, los conocimientos históricos no eran objeto de estudios ni enseñanzas especiales. Pero, a pesar de todo, en el cristianismo estaba implícita una historicidad específica. Los principales libros de todo ese período eran relatos del Antiguo y Nuevo Testamento. En la conciencia de los hombres de la Edad Media estaba constantemente presente el recuerdo de los acontecimientos históricos con los que se hallaba relacionaba toda la historia anterior: el nacimiento de Cristo y su Pasión. La sociedad medieval estaba situada en una perspectiva histórica determinada, que unía el pasado con el futuro. Dado que eran conocidos tanto el comienzo como el final de la historia, el contenido de la misma resultaba claro para el hombre. Aunque el sentido oculto de la historia sólo lo conocía el Creador, cada uno de esos acontecimientos debía tener sentido, ya que estaban sometidos a la ley general que lo regía todo.

La filosofía cristiana de la historia creía en el progreso, a diferencia del pesimismo radical con que la Antigüedad consideraba la historia. Sin embargo, el concepto de progreso, si es que se puede aplicar este término a la conciencia histórica de la Edad Media, tenía peculiaridades propias. En primer lugar, dicho término abarcaba sólo a la vida espiritual: en el curso de la historia los hombres se acercaban al conocimiento de Dios, impregnándose de su verdad. La Ciudad de Dios se encaminaba hacia su plena realización. En lo que concierne a la historia terrestre, conviene destacar que los historiadores medievales no contaban

con una palabra (ni el correspondiente concepto) para expresar el proceso histórico (excluyendo la metafísica *translatio,* de la que hablaremos después); escribían principalmente crónicas, anales, «vidas de santos», «gestas», «antigüedades» y, por último, «relatos históricos», pero no se trataba de historia en tanto que relato del desarrollo continuado y coherente de la humanidad o de un pueblo determinado. En segundo lugar, el progreso reconocido por la filosofía teológica no era ilimitado. La historia se dirigía hacia un objetivo preestablecido y estaba orientada, por consiguiente, hacia un término. En ella se realizaba el designio divino.

La originalidad del método histórico se da de la manera más consecuente en Joachim de Flore, que elaboró un nuevo punto de vista acerca de la escatología de la historia. En su *Evangelio eterno,* esboza el esquema de tres grandes épocas históricas, durante las cuales dominan sucesivamente las tres personas de la Santísima Trinidad: reemplazando a la época del Antiguo Testamento de Dios Padre, llegó la época del Nuevo Testamento, la del Hijo de Dios, que será sustituida a su vez por la época del Espíritu Santo. Cada una de esas épocas revelaba, en la historia, un nuevo aspecto de la divinidad y, con ello, hacía posible el perfeccionamiento progresivo del género humano, que alcanzaría en la tercera época una libertad espiritual absoluta. Esta tercera y última época debía comenzar en el año 1260: la religión se renovaría y los hombres resucitarían. La libertad espiritual les permitiría comprender el verdadero sentido del Evangelio. De esta manera, el curso del tiempo, según Joachim de Flore, aportaba cada vez una nueva revelación y cada etapa del desarrollo humano ocupaba un lugar indispensable, disponiendo de su propia verdad, desvelada en el tiempo.

Según san Agustín la verdad de la historia se reveló de una vez por todas en un acontecimiento único (la encarnación del Verbo). Pero según Joachim de Flore la verdad aparecía en el curso de estadios sucesivos, y cada uno de esos estadios contenía al siguiente bajo una forma oculta. «El tiempo transcurrido antes de la Ley, el tiempo transcurrido bajo el signo de la Ley y el tiempo transcurrido bajo el signo de la gracia, fueron necesarios: hemos de reconocer que el otro período de tiempo es tan imprescindible como aquéllos», escribió Joachim de Flore refiriéndose a la era ideal de justicia (77, 348). El Nuevo Testamento estaba ya implícito simbólicamente en el Antiguo Testamento, de la misma manera que el Nuevo Testamento era un primer signo de la completa revelación de la verdad. La tradición de una concep-

ción pesimista del mundo condenado a la decadencia y a la desaparición («nada es estable en la Tierra»), parte de san Agustín y atraviesa la Edad Media. Para Joachim de Flore, por el contrario, todo se transforma y renace, tanto el hombre y la sociedad como la Iglesia y sus enseñanzas. A pesar de esto el progreso postulado por Joachim de Flore no representaba un desarrollo interior de la verdad, ya que en los estadios del mundo señalados por él estaban ya contenidos los planes divinos preestablecidos de antemano. La concepción de Joachim de Flore fue condenada por la Iglesia *(vid.* 257, 48 y sig.). San Buenaventura le contradijo: «Después del Nuevo Testamento no puede haber ningún otro» (157, 377). También santo Tomás de Aquino defendió la doctrina de que la historia está dividida tan sólo en dos épocas, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento, y que no es posible en el futuro ninguna tercera época. Con respecto a esto, centra su atención en el problema de la relación entre tradición y progreso: este último está limitado por la tradición ya que, en el curso del tiempo, sólo era posible una comprensión cada vez más clara y detallada de la doctrina expuesta inicialmente, y cuyos misterios entendían los Apóstoles de manera más profunda y completa que las generaciones ulteriores. Pero el hecho de que hubiera sido posible la elaboración de una teoría como la de Joachim de Flore es la prueba de que la concepción del tiempo histórico no era en la Edad Media necesariamente pesimista. Era más bien dualista: la esperanza en la Redención estaba en ella asociada al temor al fin del mundo, porque al hombre no le esperaba sólo el paraíso sino que también podía esperarle el infierno.

La lengua fue uno de los factores esenciales en cuanto a la elaboración de conceptos y organización de ideas en un cuadro coherente del mundo. La lengua no es sólo un sistema de signos, encarna en sí misma un determinado sistema de valores y representaciones. El latín, lengua cultural de la Europa occidental y central, supuso en la Edad Media un importante medio unificador del desarrollo cultural en esa Babilonia de lenguas y dialectos inestables y sin fijar de las innumerables tribus y pueblos. A los ojos de las gentes cultivadas (en primer lugar del clero) el latín siguió siendo durante mucho tiempo la única lengua civilizada. Para ellos, hasta los pájaros cantaban «en su latín»... Pero el latín se había formado en una época totalmente diferente; el sentido de las palabras que se utilizaban tanto en la Antigüedad como en la Edad Media había cambiado, mientras que la lengua misma

seguía siendo la de antes. El latín constituía sin duda un obstáculo suplementario para que los hombres del medievo tomaran conciencia de la distancia que separaba su propio tiempo del tiempo de los autores antiguos, a los que habían colocado en un pedestal; el latín les impedía ver el cambio cualitativo que se había producido en el desarrollo del mundo con el paso de la época romana a la Edad Media.

La diferencia entre el pasado y el presente se borraba también bajo el efecto de la práctica de copiar, muy utilizado en la literatura. El biógrafo de Carlomagno, Eginhard, pudo copiar páginas enteras de la obra de Suetonio *La vida de los doce Césares,* pensando que ése era el mejor método para presentar al rey de los francos que, a sus ojos y a los de sus contemporáneos, no sólo imitaba a los emperadores romanos sino que era en realidad el sucesor de éstos.

No se puede sin embargo dejar de coincidir con los estudiosos de los historiadores medievales cuando afirman que las citas y copia de los autores antiguos, de sus fórmulas y sus clichés, eran un recurso imprescindible en una época en la que el prestigio de los antiguos lo significaba todo y la originalidad, nada. El predominio de lugares comunes —*topoi*— en la literatura representaba para los autores una manera de expresar, mediante referencias a los maestros, sus propios pensamientos —cosa que indudablemente limitaba de manera fundamental la expresión de la individualidad (103). El historiador se veía por lo general como el continuador de sus predecesores, ya que hablando con rigor existía sólo una historia universal que no se transcribía de nuevo sino que solamente continuaba (151, 76).

La Edad Media no concebía un mundo en movimiento. Sus fundamentos eran estables e inmóviles. Los cambios concernían tan sólo a la superficie del sistema establecido por Dios. La idea de un tiempo histórico, aportada por el cristianismo, no podía vencer esa noción fundamental. En consecuencia, hasta la conciencia histórica, en la medida en que se puede hablar de ella con respecto al medievo, seguía siendo esencialmente antihistórica. El anacronismo era un rasgo inherente a la historiografía medieval. El pasado se interpretaba con las mismas categorías que el presente. Los héroes de la Antigüedad pensaban de manera semejante a los contemporáneos del cronista. Faltaba por completo la conciencia del colorido local e histórico, tanto en los poetas como en los maestros de las bellas artes. A los personajes de la Biblia y de la Antigüedad se les presentaba con ropa y en

ambientes medievales familiares para el europeo. A los pintores, escultores, autores de novelas y a los historiadores no les preocupaba lo más mínimo el hecho de que en otras épocas o en otros países las costumbres, la moral, la naturaleza, la vestimenta, los edificios y la vida cotidiana hubieran sido distintos a como lo eran en su país y en su propia época. En el poema acerca de *La moral de la historia,* un moralista anónimo medieval atribuye a los antiguos romanos el sentimiento de la «cortesía», que era una cualidad específicamente caballeresca (212, 366).

Los intentos de establecer la diferencia entre las épocas se apoyaban en un solo hecho, determinante, en comparación con el cual todos los demás tenían poca importancia: la historia se dividía en antes y después del Advenimiento de Cristo. Pero las épocas del Antiguo y del Nuevo Testamento no se situaban en una sucesión temporal simple. Había simetría entre la historia anterior a la Encarnación de Cristo y la de después de ella. A cada acontecimiento y figura del Nuevo Testamento le correspondía, como prefiguración, un fenómeno análogo en el Viejo Testamento; existía entre ambos una relación simbólica intrínsecamente sacramental y llena del más profundo sentido. La vecindad que se encuentra en los pórticos de las catedrales entre reyes y patriarcas bíblicos, sabios de la Antigüedad y personajes de los Evangelios, completamente natural y justificada en la conciencia del hombre medieval, revela mejor que nada esa actitud anacrónica hacia la historia. Tales figuras estaban situadas según un esquema determinado, se correspondían simbólicamente la una con la otra, y formaban sucesiones bien alineadas y armoniosas. Su contemplación producía una sensación de densidad, coherencia y unidad histórica, y, a la vez, de inmovilidad, de presencia de toda ella —tanto la antigua como la nueva— en la contemporaneidad —más exactamente, en una «simultaneidad extratemporal»—, si es que puede decirse así. El microcosmos del templo contenía en sí todo el universo y todos los tiempos. La catedral era la expresión visceral y acabada del «cronotopo» medieval; de la unidad, con un toque valorativo, del tiempo y del espacio. Así la entendían los pensadores medievales, por ejemplo Hugo de Saint Victor (219, 101 y sig.).

En ese mismo principio de concordancia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se basaban también las tesis de los historiadores que aspiraban a revelar el sentido simbólico de la historia terrestre. La historia del templo de Jerusalén en el Antiguo Testamento se correspondía, en tanto que anticipo, con la histo-

ria de la Iglesia, del místico «cuerpo de Cristo». A la destrucción del templo le correspondían las persecuciones de los mártires cristianos. Paralelismos del mismo orden se hacían también con respecto a la historia contemporánea: la lucha entre el emperador Enrique IV y el papa Gregorio VII se comparaba con la de Judas Macabeo y el rey Antíoco. Mediante tales interpretaciones los historiadores-simbolistas organizaban el material histórico transformándolo en un esquema estático.

La representación de la naturaleza misma del hombre era también anacrónica. Todos los hombres de todas las generaciones llevaban sobre sí la responsabilidad del pecado original cometido por Adán y Eva, al igual que todos los judíos eran culpables de la crucifixión de Cristo, ya que tales acontecimientos —el pecado original y la pasión de Cristo— no pertenecían sólo al pasado sino que duraban eternamente y existían en el momento presente. Los cruzados de finales del siglo XI estaban convencidos de que no castigaban a los descendientes del Salvador, sino a los verdugos mismos. Los siglos transcurridos no significaban nada para ellos.

Tampoco existía un verdadero desarrollo en la historia profana. La teoría elaborada por san Jerónimo (a partir de las profecías de Daniel en el Antiguo Testamento) acerca de la existencia de cuatro reinos terrestres (asirio-babilónico, medo-persa, griego-macedonio y romano) sólo significaba el paso y la herencia del imperio de una dinastía a otra. Pero la idea misma de la monarquía seguía inalterable. El traspaso del poder *(translatio imperii)* continuaba también en la Edad Media. Según Otón de Freising el poder pasó de Roma a los griegos (bizantinos), de los griegos a los francos, de los francos a los lombardos, de los lombardos a los germanos (alemanes) (220, citado en 8, 13, 104, 108, 568-581). Naturalmente, Otón de Freising incluía en la lista de emperadores romanos a los reyes germanos, hasta los que eran contemporáneos suyos. Carlomagno era el sexagésimo quinto emperador, Otón el Grande era el septuagésimo séptimo, Otón III el octogésimo sexto. En los historiadores y poetas franceses el *translatio imperii* conducía a la alabanza y glorificación de los francos; en los historiadores ingleses los mismos elogios iban dirigidos a los bretones. Tratando de incluir la historia del estado Franco en el contexto histórico universal, Gregorio de Tours —siguiendo a san Jerónimo— hace una división en períodos que comienza con la creación del mundo y que viene caracterizada por momentos de cambio, como el diluvio, los tiempos

de Abraham, el éxodo de los judíos de Egipto, la construcción y la destrucción del templo de Jerusalén, el cautiverio babilónico y el nacimiento de Cristo: a ellos añade luego el año de la muerte de san Martín de Tours y los años de la vida de los reyes francos Ludovico, Teodoberto y Sigeberto; la historia del mundo que abarca esta cronología cuenta con 5.774 años (HF, IV, 51).

La idea de la *translatio imperii* se asociaba a la idea de *translatio studii,* la transferencia de conocimientos, la transmisión de la cultura. En ambos casos, tanto en la esfera política como en la espiritual, se subrayaba la importancia histórica mundial de la tradición, de la herencia. El poeta francés de la segunda mitad del siglo XII, Chrétien de Troyes, escribía: «primeramente, la caballería y la espiritualidad adquirieron su gloria entre los griegos; luego, el espíritu caballeresco pasó, junto con la cultura más elevada, a Roma; estas cualidades florecen hoy en Francia y quiera Dios que nunca la abandonen» (96, I, 102). Además de las interpretaciones nacionales, había también una interpretación sobre Occidente en general: «todo el poderío y la sabiduría humanas, cuya cuna fue Oriente, han acabado en Occidente» (Otón de Freising). Pero este movimiento en el tiempo era propio sólo de las efímeras creaciones terrestres. Al carácter pasajero, a la inestabilidad y a la mutabilidad *(mutabilitas)* de los reinos terrestres se contraponía la eternidad y la estabilidad *(stabilitas)* de la «Ciudad de Dios». Según esa oposición entre la historia terrestre y la inmovilidad celeste el tiempo se interpretaba como un mal principio, como un fenómeno que de hecho no debería existir.

Tanto la concepción de san Jerónimo sobre los cuatro reinos, como la doctrina de san Agustín sobre las seis edades de la humanidad, se apoyaban en la idea de la providencia divina que había determinado de antemano el plan y el desarrollo de la historia universal. No había en ésta un desarrollo espontáneo, sino tan sólo un despliegue del designio inicial, la encarnación visible de los símbolos divinos. Las clases dominantes de la sociedad feudal, el clero y los caballeros, veían en sí mismos el sentido y el fin de la historia. Una visión de la historia abierta hacia el futuro, rica en nuevas posibilidades, era ajena al pensamiento de los hombres de aquella época.

El cuarto reino no admitía la aparición de un quinto reino, la sexta edad de la vida del género humano excluía la posibilidad de una séptima edad. Los historiadores, que atribuían gran importancia a los hechos de la historia política, dividían la historia en períodos según el modelo de reinados sucesivos. Así son en

concreto las historias de Herman de Reichenau, de Sigebert de Gembloux, de Otón de Freising. La teoría de las seis edades de la humanidad convenía más a aquellos historiadores para quienes los acontecimientos del plano terrestre eran más bien función del orden transcendental que una realidad concreta (Isidoro de Sevilla, Beda el Venerable, Regino de Prüm y otros).

El intento de vencer la huida del tiempo y representarlo bajo el aspecto de la eternidad constituye uno de los rasgos más característicos de los místicos. En las visiones de Hildegarda de Bingen, la historia en cuyo interior convergen los acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento se presentaba como una ciudad rodeada de cuatro muros, orientados hacia los diferentes puntos cardinales. Al sur se erguía el muro que simbolizaba el tiempo de Adán, al este el que encarnaba el tiempo de Abel hasta Noé, el muro norte correspondía a la historia del pueblo de Abraham y de Moisés y el del oeste era el tiempo que había seguido al nacimiento de Cristo (267). Las diferentes épocas del pasado, al igual que el presente y el futuro, adquirían en las visiones de Hildegarda de Bingen la apariencia de un espacio visible, cosa característica, en general, de la concepción medieval de las categorías temporales.

La incapacidad del hombre del medievo para concebir el mundo y la sociedad en desarrollo constituía el revés de su actitud hacia sí mismo y hacia su mundo interior. Miembro de un grupo, portador de una función o de un trabajo que le habían sido asignados, el individuo procuraba en especial asemejarse al máximo al modelo establecido y cumplir con su deber ante Dios. El camino de su vida estaba trazado de antemano, «programado» en cierto modo por su misión terrestre. Por eso estaba excluido todo desarrollo interior del individuo. En el género biográfico más difundido y característico de la Edad Media —las vidas de los santos— no se muestra en general el camino del hombre hacia la santidad. Ora se transformaba de repente, pasando súbitamente y sin preparación alguna de un estado (de pecado) a otro (de santidad), ora su santidad le venía dada de antemano (el hombre había ya nacido santo) y no hacía sino desvelarse paulatinamente. Al no percibir su propia naturaleza en los conceptos del desarrollo, el hombre, lógicamente, tampoco sentía el mundo como un proceso. Tanto el hombre tomado aisladamente como el universo se encontraban en estado estático, los cambios sólo concernían a la parte superficial; estaban sometidos a la providencia divina. En este sistema, ni el individuo desde el punto de

vista psicológico, ni la sociedad, ni el universo desde el punto de vista histórico, presentaban problemas.

No menos ilustrativa es la larga ausencia del retrato en la pintura. Los historiadores llaman a la Edad Media «El milenio que no conoció el retrato». Sin embargo hace tiempo que ha quedado establecido que los pintores del medievo captaban los rasgos individuales de los rostros y eran capaces de reflejarlos. Lo que imponía límites a que se acercaran al parecido en el retrato no era la «incapacidad» ni la «falta de observación» de los pintores, sino el deseo de plasmar lo general en detrimento de lo único, y lo sobrenatural a costa de las particularidades reales de la personalidad. Pero la ausencia del retrato estaba también directamente relacionada con la tendencia a la personificación de las verdades eternas y de los valores inmutables, aportando con ello mayor luz a la concepción del tiempo en la Edad Media. La falta de concreción se situaba en el revés de la atemporalidad. El hombre no se sentía a sí mismo en tanto que viviente en el tiempo; existir, para él, significaba tan sólo ser y no participar en el devenir. En cambio el retrato plasmaba una de las múltiples actitudes del hombre en una concreción espacio-temporal. Además, los hombres del medievo no vivían en un tiempo único: al lado de la vida natural estaba también la vida sobrenatural y el arte tenía que reflejar tanto la vida terrestre como la realidad de otra vida superior, y la primera en calidad de derivada de la segunda. De esta manera, los ideales estéticos del medievo, formados bajo la influencia directa de la ideología dominante, no propiciaban el desarrollo del interés por el retrato. Y es que también los individuos tenían poca conciencia de sí mismos. El hombre del medievo temía ser original (17, 132).

Para entender cómo el hombre medieval percibía el flujo de la vida y de la historia sería interesante analizar la cuestión del tiempo literario. Pero el problema del tiempo en la literatura ha sido investigado de manera insuficiente y fragmentaria por los medievalistas. Según opinión de algunos científicos, la noción subjetiva del tiempo no se había descubierto todavía en la Edad Media. Otros investigadores consideran que se puede hablar de tiempo subjetivo, vivido, psicológico, en la novela caballeresca y en la poesía lírica (247).

En la epopeya, los conceptos temporales no tenían gran importancia. La conciencia épica no encontraba contradicción alguna en las divergencias entre el curso habitual del tiempo y la marcha del mismo en la leyenda. Los héroes de la epopeya no

estaban sometidos al devenir del tiempo. Beovulfo accedió al trono a edad avanzada, después de haber llevado a cabo grandes hazañas; tras reinar cincuenta años, la edad no le impide en modo alguno combatir contra el dragón. La mitad de siglo que separa sus hechos heroicos primeros de su último combate, en el que encontró gloriosa muerte, es un «tiempo vacío», sin acontecimientos dignos de ser citados en la epopeya. La Crimilda de las primeras aventuras de *Los Nibelungos* es una joven; pero en los episodios finales de esta epopeya feudal, pasados aproximadamente cuarenta años, sigue siendo igual de hermosa. El deseo de vengar a su marido Sigfrido, asesinado alevosamente, domina en Crimilda durante más de un cuarto de siglo; pero permanece inactiva hasta que, por fin, se lleva a cabo la muerte de los burgundios tramada por ella en las posesiones del rey Etzel, su segundo marido. Este cuarto de siglo es de nuevo un «lugar vacío» en la epopeya. No disminuye con el paso del tiempo la fuerza de Hagen. El rey Guizelljer, que aparece por primera vez en la epopeya siendo casi niño y muere luchando siendo hombre ya maduro, se le sigue llamando «niño».

La fragmentación temporal de la conciencia épica, no preocupada por organizar los diferentes episodios de la vida de los héroes en una narración coherente, se muestra con toda claridad en los cantos heroicos de la *Edda mayor* (24). En la epopeya no sólo no cambia la edad del héroe sino que también permanece estable su personalidad, el héroe no evoluciona interiormente.

M. M. Bajtin subraya la estrecha relación entre la interpretación del tiempo de la acción del héroe de la obra literaria y el camino que recorre —en general, sus coordenadas topográficas. En cuanto a la literatura medieval, lo ajustado de esta idea se revela con especial claridad en *Los Nibelungos*. Su *continuum* espacio-temporal es muy peculiar e ilustrativo de la poética medieval.

No se trata sólo del hecho de que al autor de la epopeya no le creáse ningún problema reunir a personajes históricos que en realidad vivieron en diferentes épocas, por ejemplo a Atila-Etzel y a Teodorico-Dietrich (cf. el poema anglosajón *Vidsit* en el que el poeta peregrino se las ingenia para visitar los palacios de Germanarij, que reinó en el siglo IV, y de Alboin, soberano de la segunda mitad del siglo VI), sino que los personajes de la epopeya se hallaban situados en un tiempo especial que no se intersectaba con la cronología histórica. La especificidad de la concepción del tiempo en la *Canción de los Nibelungos* estriba en

el hecho de que sus héroes parecen hallarse estrechamente soldados a determinados estratos de tiempo y, a la vez, a determinadas partes del espacio, y en que los «cronotopos» de estos héroes son diferentes. En efecto, Sigfrido y Brunilda forman parte del tiempo de la leyenda, del relato fantástico; Hagen, Dietrich y Etzen son personajes pertenecientes a la época de las Grandes migraciones; Gunter y sus hermanos, a juzgar por su imagen y conducta, pertenecen a un tiempo contemporáneo al del poeta: la sociedad de finales del siglo XII, comienzos del XIII.

De la misma manera que en la epopeya están presentes tres épocas —la antigüedad extratemporal y fantástica, la época gloriosa de las migraciones y la contemporaneidad—, también están presentes en ella tres esferas especiales. Nederland —de la que era originario el príncipe Sigfrido—, el país de los Nibelungos, y Eizenshtein —en Islandia, de donde procedía Brunilda— eran lugares fantásticos donde podían tener lugar las hazañas de los personajes legendarios, encontrarse capas maravillosas y bastones mágicos; los héroes épicos actuaban allí en solitario y entre sus cualidades no estaban la de la cortesía caballeresca. Esos países están descritos convencionalmente y la nebulosidad de sus características se explica por su posición alejada no sólo en el espacio sino también en el tiempo. El país del huno Etzel, es también un país del pasado, pero no tan enormemente lejano como la patria de Sigfrido o Brunilda. Worms, la capital de los reyes burgundios, parece desdoblarse en la *Canción de los Nibelungos*. Por una parte, el reino burgundio se sitúa también en el pasado y la epopeya narra su desaparición, que tuvo lugar en el período de las Grandes migraciones. Pero, por otra parte, Worms aparece como centro de una corte real del medievo Alto con todas las características de la cultura *staufeniana* y del refinamiento caballeresco.

La comparación, la confrontación de estos «cronotopos», está relacionada de una manera estrechísima en la *Canción de los Nibelungos* con el conflicto básico de sus héroes. La existencia de diferentes unidades espacio-temporales conduce a que los héroes, al trasladarse en el espacio pasen de un tiempo a otro. Mientras están situados en la esfera espacio-temporal que les es propia por naturaleza, los héroes son felices y, por decirlo así, están «en su lugar»; pero cuando entran en un nuevo «cronotopo» éste les impone otras normas de comportamiento, que no se corresponden con su naturaleza. El legendario Sigfrido, al verse en la corte de Worms, acaba por morir. Los reyes burgundios se

condenaban ellos mismos a muerte cruzando el Danubio —frontera que separaba su reino civilizado del estado bárbaro de Etzel. Los traslados de los personajes de la epopeya de su mundo a otro, relacionados con la superación de un obstáculo acuático, tenían carácter mitológico; al abandonar su tierra natal, se veían en un mundo totalmente distinto, ajeno a ellos y que no se correspondía con su ser. Su muerte era por ello inevitable y estaba totalmente justificada.

En la *Canción de los Nibelungos,* al igual que en otras muchas creaciones de la literatura medieval, la historia se desarrolla teniendo como trasfondo el mito y el relato fantástico. Pero en esta obra de la épica caballeresca alemana el tiempo aparece realmente como la fuerza que organiza en un todo coherente el heterogéneo material tomado de distintas fuentes (23, 112-127).

Durante bastante tiempo los acontecimientos históricos siguieron reelaborándose en escenas mitológicas extratemporales; pero luego, la epopeya dejó de «trabajar» con material contemporáneo. Por ejemplo, los acontecimientos históricos de las cruzadas no perdieron bajo la pluma de los cronistas sus límites espacio-temporales.

La relación del mito y la epopeya con el tiempo dejó también su huella en la novela caballeresca. Los héroes de ésta, al igual que los de la epopeya, no envejecen. Lanzarote, Perceval y otros personajes semejantes a ellos son seres sin edad, eternamente jóvenes y valientes, siempre dispuestos a realizar una hazaña. Uno de ellos llega a un lugar en el que «durante todo el invierno y todo el verano hay flores y los frutales dan frutos». La isla negra, en el poema *Erec,* no conoce el cambio de estaciones y vive fuera del tiempo. La fuerza de sir Gauvain, en el Ciclo artúrico, cambia según el momento del día. El tiempo de la novela caballeresca no acorta la vida de sus personajes. La relación mitológica con el tiempo se manifiesta también en la novela en el hecho de que actúen en ella simultáneamente gentes de distintas épocas; el rey Arturo es para Chrétien de Troyes un héroe del siglo XII. Para los distintos personajes de una misma narración el tiempo transcurre de manera diferente: en la *Novela del Santo Grial,* de Chrétien de Troyes, cinco años de la vida de Perceval resultan sólo unos cuantos días en la vida de Gauvain. Pero lo importante era que este desorden no perturbaba en nada ni al autor ni a los lectores (62, 172).

Los citados rasgos en cuanto al tratamiento del tiempo en la novela caballeresca la acercan al mito y a la épica. Pero, a la vez,

la noción de tiempo penetra en la novela caballeresca y en la poesía lírica. En ellas se descubren dos concepciones diferentes del tiempo. La primera concepción era la del tiempo estático, el tiempo en el que reposaba el momento presente estilizado y glorificado, que no conocía ni devenir ni cambio; era el «día eterno». La segunda concepción era la del tiempo dinámico: el tiempo aportaba cambios y servía de fase de transición hacia la eternidad (227, 16, 164, 182-183). En este último caso la narración estaba penetrada de la conciencia dolorosa del carácter irremediable de la huida del tiempo, que discurre tan deprisa que la razón no lo puede alcanzar. Guillaume de Lorris escribe en el *Roman de la Rose* acerca del tiempo que «se va noche y día / sin darse reposo ni hacer un alto / y que huye y nos abandona tan discretamente / que nos llega a parecer / que se detiene en ese momento mismo en un punto / cuando en realidad no se detiene / sino que, por el contrario, no cesa de pasar / de tal manera que el pensamiento no alcanza a saber / cuál es el tiempo presente / ni aun preguntando a los clérigos que enseñan / pues, antes de que hubiesen pensado en ello / habrían ya pasado tres tiempos; / el tiempo, que no puede quedarse en su sitio / sino que se va siempre para no volver / como el agua que desciende por entero / y de la que no vuelve ni una gota; / el tiempo, ante el que nadie resiste / ni el hierro ni ninguna cosa por dura que sea, / pues deteriora y come todo; / el tiempo que cambia todas las cosas, / que hace crecer todo y que alimenta todo / y que desgasta todo y pudre todo; / el tiempo, que hace envejecer a nuestros padres / y hace envejecer a reyes y emperadores / y que nos hará envejecer a nosotros a menos que la muerte se adelante...» (96, I, 394). Estas consideraciones melancólicas sobre el tiempo están vinculadas, en el autor del *Roman de la Rose,* al pensamiento en la vejez, cuya imagen contempla.

La conciencia del carácter raudo y sin retorno del paso del tiempo provoca en los héroes de las novelas caballerescas un sentimiento de impaciencia y el deseo de no «perder» el tiempo, de llenarlo de hazañas que se correspondan con la elevada vocación del caballero.

Ph. Ménard (209), que ha investigado el problema del tiempo en las novelas de Chrétien de Troyes, llega a la conclusión de que el tiempo es concebido y vivido en ellas en función de la manera de vivir de los personajes. No ve la existencia del tiempo en general, el tiempo transcurre de manera diferente para cada héroe. Mientras que nada cambia para el porquero, cuya vida es

parecida a la inmovilidad, en tanto que el tiempo se hace interminable y oprime a los artesanos que efectúan un duro trabajo, los caballeros, que viven en la atmósfera de las hazañas y de la búsqueda de aventuras, se sitúan en cierto modo en un tiempo distinto. El tiempo de la hazaña «rompe» la marcha del tiempo corriente en la novela; el instante de la aventura es único, es el tiempo en que al héroe se le ofrece la única posibilidad de distinguirse. El pasado juega un papel inmenso en la conciencia de los héroes de la novela caballeresca (en la búsqueda del Grial que encarna su porvenir, Parsifal descubre su propio pasado), y la concepción misma del caballero andante supone la orientación del héroe hacia el futuro. Los héroes de Chrétien de Troyes se sitúan, con respecto al presente, cara a cara. Basándose en esto, Ménard, polemizando con los partidarios de la extendida opinión de que en la Edad Media lo que predominaba con respecto al tiempo era la «indiferencia», cae, a nuestro modo de ver, en el extremo contrario, cuando afirma que los héroes de las novelas caballerescas «reinaban sobre el tiempo». ¿No sería más correcto decir que concebían el tiempo en calidad de elemento indisociable de su propia vida? Señalemos la observación de A. D. Mijáilov: los héroes de Chrétien de Troyes «se mueven en el tiempo, pero el tiempo global del universo artúrico es inmóvil» (62, 162).

La preponderancia del presente es también un rasgo característico de la poesía trovadoresca. La estructura temporal de la canción del trovador es el momento lírico donde cristaliza el estado del héroe; tal estado viene determinado por un amor permanentemente insatisfecho, que nunca toma conciencia del pasado y del futuro sino en la perspectiva del presente; el tiempo presente es también el tiempo gramatical de la canción trovadoresca.

La ciencia se ha planteado a menudo la pregunta de si el tiempo habrá sido objeto de la vivencia subjetiva de los héroes en la literatura oral de la Edad Media. La concepción subjetiva del tiempo no pudo dejar de conocerse en la literatura medieval, aunque sólo fuese por el hecho de que ya desde san Agustín se tenía conciencia de la diferencia entre el «tiempo imaginario» y el «tiempo vivido». Otra cuestión es que el tiempo subjetivo no ocupase en la poética medieval el lugar que ha llegado a ocupar en la literatura contemporánea. En el siglo XX el tiempo subjetivo ha sido objeto de análisis, de investigaciones y se ha convertido casi en el héroe principal de la literatura. Ménard considera posible, en lo que concierne a las novelas de Chrétien de Troyes,

hablar de «tiempo literario» y de «tiempo vivido». Los modos de vivir el tiempo en la novela caballeresca vienen determinados en primer lugar, según su opinión, por el estado interior del hombre. En la desgracia y en el ímpetu de la pasión los héroes de la novela se olvidan del tiempo; los enamorados no tienen fuerza para soportar el tiempo de la separación (209, 393 y sigs.).

Lo mismo ocurre cuando uno de los personajes del ciclo de la *Edda mayor,* ardiendo de impaciencia por poseer lo antes posible a su novia, exclama:

> Una noche es larga,
> dos noches mucho más largas,
> ¿cómo voy a esperar tres?
> Un mes me ha parecido
> a menudo más corto
> que la noche anterior a las nupcias (78, 45).

Lo que muestra que también los escandinavos de la Edad Media conocían la noción del tiempo cuyo valor estaba condicionado por el estado del alma del individuo.

Es muy dudoso, en general, que puedan aplicarse los conceptos «objetivo» y «subjetivo» a la concepción del mundo de los hombres de esa época. Esta oposición es el reflejo de nuestra relación actual con el mundo, que delimita clara y conscientemente el mundo interior del hombre y la realidad exterior al mismo. Pero, como ya hemos señalado más arriba, en la Edad Media se veía en el individuo un «microcosmos», una copia reducida del «macrocosmos», que reproducía en todo al universo. El individuo no se oponía a la naturaleza ni al mundo, sino que se comparaba con ellos en calidad de elemento análogo. Aquí lo subjetivo y lo objetivo iban unidos; o, mejor dicho, no estaban separados todavía. Por eso es dudoso que pueda afirmarse con certeza que el tiempo no era para el autor medieval una manifestación de la conciencia del hombre. Tal vez sería más exacto decir que el hombre no era sólo una manifestación de la conciencia humana, dado que tenía también un carácter cósmico, «objetivo».

Algunos investigadores destacan otra forma específica más de expresión del tiempo en la poesía medieval, y en concreto en la alemana: el tiempo «puntual» o tiempo «que progresa a saltos» *(punktuelle Zeit, sprunghafe Zeitlichkeit).* En estas composiciones poéticas el tiempo no está organizado en su desarrollo, sus

diferentes momentos no están entrelazados y no forman sucesión; la vida se presenta en forma de acontecimientos dispersos, no coordinados entre sí en el aspecto temporal. Por eso, en la representación de estos poetas, el hombre no tiene pasado, presente ni futuro que le sean propios: no es un ser histórico. Es como si, en la percepción del poeta, la vida se descompusiese en acontecimientos separados; el «orden del tiempo» no los determina, y la vida sólo adquiere sentido en su relación con Dios (174). Viviendo un tiempo «rico» en acontecimientos, el hombre medieval reflexionaba poco en su aspecto «exterior», cuantitativo, y, en ese sentido, la aprehensión del mundo carecía de referencias temporales concretas. Las relaciones de tiempo no comienzan a dominar en su conciencia hasta el siglo XIII.

En el período anterior, el tiempo mismo era concebido en gran medida de manera espacial. La fuerza directriz de la obra literaria era precisamente el espacio y no el tiempo. Dado que, como acabamos de mencionar, los episodios aislados de la narración no eran concebidos por los poetas medievales en forma de sucesión temporal única, esos diferentes fragmentos de tiempo se les presentaban como alienados, como partes de un cuadro. Entre los acontecimientos pasados y los ulteriores no se establecía una relación de continuidad; era como si se diesen simultáneamente. Semejante punto de vista, que no reparaba en el desarrollo, en el devenir, situaba las parcelas de tiempo en un plano espacial. Precisamente por eso el tiempo parecía «progresar a saltos». Los héroes de la poesía caballeresca no envejecían y, en general, no evolucionaban. Aunque al autor medieval se le plantease la tarea de describir un cambio interior del individuo, ese cambio no se concebía como tal sino como un camino que conducía al héroe a través de determinado espacio. Según E. Kobel, al que pertenecen muchas de estas observaciones, esa concepción del tiempo provenía de percibirlo como un objeto material (186).

Si estas observaciones son exactas, convendría entonces recordar que tal actitud hacia el tiempo —su «espacialización», su «progresión a saltos», la percepción vaga de la sucesión de momentos temporales, la percepción material del tiempo relacionada con la ausencia de la abstracción «tiempo»— es característica del arte «primitivo». Ni que decir tiene que, en este último, todas las características señaladas del tiempo están expresadas de manera mucho más fuerte; aquí, el tiempo y el espacio, percibidos como un todo indisociable, juegan el papel de atributos del mito y del rito, están impregnados de representaciones mágicas y son

inseparables de la escala de valores. La principal diferencia en cuanto a la concepción del tiempo entre la Edad Media y la sociedad primitiva reside en la oposición entre el carácter cíclico de la noción arcaica del tiempo y la linealidad del mismo en la conciencia cristiana.

Dante fue quien expresó con mayor fuerza la concepción medieval del tiempo. El contraste entre el carácter efímero de la vida terrestre del hombre y la eternidad, así como en la ascensión de la primera a la segunda, determinan el «continuum espacio-temporal» de la *Divina Comedia*. Toda la historia del género humano está representada en ella de manera sincrónica. El tiempo está detenido; todo él —tanto el presente, como el pasado y el futuro— se halla en la contemporaneidad. Según la expresión de O. Mandelshtam, Dante interpreta la historia «como un único acto sincrónico». «La enorme fuerza explosiva del Primer libro del Antiguo Testamento —la idea de una génesis espontánea— ha asaltado por todas partes el minúsculo islote de la Sorbona y no nos equivocaremos si decimos que los personajes de Dante vivían en un arcaísmo rodeado por entero de contemporaneidad» (54, 32, 35). Los héroes de los tiempos antiguos —bíblico, antiguo y cristiano— se hallan en el infierno en vecindad con los contemporáneos del poeta o los hombres de la generación anterior. La historia terrestre vivida por Dante actúa sobre el mundo del más allá que el poeta ha representado, creando una forma específica de espacio-tiempo en la *Divina Comedia*. Las imágenes y las ideas que llenan el «mundo vertical» del poema —según expresión de M. M. Bajtin— están movidas por el deseo de librarse de él y «salir a la horizontalidad histórica creadora», mientras que la voluntad artística de Dante las condena «a un lugar eterno e inmóvil en la verticalidad extratemporal» (11, 307, 308). De ahí la tensión extrema del mundo de Dante, tensión que no era característica del mundo del más allá en las visiones de períodos anteriores a la Edad Media.

El encuentro entre el tiempo y la eternidad, según opinión de M. L. Andréiev, expresa la idea principal de la *Divina Comedia:* «... la puesta a prueba del presente histórico por la historia universal, del hombre perecedero por el hombre eterno». El tiempo en la obra de Dante se transforma en una «imagen de la eternidad en proceso de formación», que, a su vez, engloba en ella misma todo el sentido de la historia y aparece bajo la forma de «imagen inmóvil del devenir, del otro ser de la realidad terrestre» (7, 209, 210). Nos hallamos aquí ante Dante en tanto que

«último poeta del medievo». Pero el tiempo de la *Divina Comedia,* como indica Andréiev, es un «tiempo esencialmente histórico, irreversible y orientado hacia un fin; la eternidad es, a su vez, el principio de autoconciencia de la historia; las relaciones entre ambas son dramáticas, sus relaciones son una especie de disputa apasionada. La *Divina Comedia* transforma el tiempo en una encarnación trágica de la eternidad (cosa que debe al cristianismo medieval), pero, a la vez, hace del tiempo y de la eternidad principios relacionados dialécticamente, recíprocamente necesarios e iguales en derechos, de la vida histórica única, cosa que permite hablar de la aparición de un modo cualitativamente nuevo —en comparación con el medieval— de percepción artística del mundo» (7, 212).

Esa peculiaridad de la concepción del tiempo señalada más arriba —la confluencia del tiempo bíblico y el tiempo de la vida de cada uno—, que pone de relieve el «antihistoricismo» del pensamiento medieval (tal y como nosotros entendemos el historicismo), es precisamente la que revela con mayor claridad su esencial e ineluctable historicidad. En efecto, el hombre se percibe, tiene conciencia de sí, en dos planos temporales simultáneos: en el plano de la vida local pasajera y en el plano de los acontecimientos históricos generales, decisivos para el destino del mundo —es decir, la creación del mundo, el nacimiento y la pasión de Cristo—. La efímera e insignificante vida de cada individuo se desarrollaba sobre el trasfondo del drama histórico universal, en el cual se imbricaba y del que recibía un sentido nuevo, superior e inmutable. Esta dualidad en cuanto a la percepción del tiempo es una característica inherente a la conciencia del hombre medieval. Éste no vivía nunca exclusivamente en el tiempo terrestre, no podía renunciar a la conciencia de la historia sacra, y esta conciencia le influía de manera radical como individuo, ya que la salvación de su alma dependía de su comunión con la historia sacra. La lucha de la historia universal entre el bien y el mal es asunto personal de cada creyente. Esta relación con la historia universal es a un tiempo histórica y antihistórica.

La tensión señalada en lo que a la concepción del tiempo se refiere está implícita inicialmente en el cristianismo. Pese a ello, la contradicción existente en esa combinación de «historicismo» y «antihistoricismo» era al parecer distinta en las ramas occidental y oriental de aquél. En concreto, era diferente la actitud hacia la historia bíblica: en la representación de las escenas de la pasión de Cristo, los bizantinos no respetaban nunca la sucesión histó-

rica, guiándose exclusivamente por su sentido simbólico y no histórico de los hechos, mientras que en Occidente esa sucesión de los acontecimientos era estrictamente observada. La liturgia ortodoxa carece de movimiento en el tiempo en mucha mayor medida que la católica, cosa que, sin ir más lejos, aparece con claridad en el carácter de los cánticos religiosos (sobre la especificidad de la concepción de la historia en la región ortodoxa bizantina, *vid.* 6, 93-104).

Esta relación específica con el tiempo es posible detectarla en todas las esferas de la vida medieval. Tampoco resulta difícil de encontrar en la práctica jurídica de la época. Por un lado, no sólo podían ser sujeto de derecho los hombres vivos sino también los difuntos: en el difunto se reconocía cierta capacidad legal, ya que la muerte no arrancaba definitivamente al hombre del colectivo ni de la sociedad. Por otro lado, los autos jurídicos, que generalmente se pronunciaban «a perpetuidad», eran solamente válidos durante un plazo limitado de tiempo, que no sobrepasaba la duración de la vida humana, y la fórmula *ad perpetuum* no garantizaba la vigencia eterna de tales autos, que exigían sin cesar nueva confirmación. Los privilegios de los soberanos tenían carácter personal y habían de renovarse con cada sucesión al trono. Los legados hechos a iglesias y monasterios, tanto de tierras como de otros bienes, necesitaban ser confirmados y renovados, pese a que los legados al clero se hacían en base al derecho de manos muertas y que los bienes legados eran considerados inalienables. La monarquía francesa era hereditaria y, sin embargo, los reyes trataban de hacer proclamar en vida a sus hijos y de asociarlos al gobierno. Cuando moría un vasallo, su heredero tenía que hacer de nuevo juramento de fidelidad al señor, de la misma manera que, al morir el señor, los vasallos habían de renovar su homenaje al nuevo señor. Es evidente que el hombre no podía extender su voluntad a un tiempo que sobrepasase la duración de su propia existencia. Esta incapacidad de establecer leyes con carácter jurídico permanente, válidas para todas las generaciones, obstaculizaba visiblemente la introducción de la idea de testamento, ya que esta última está basada en el principio de que la voluntad del individuo rige también después de su muerte. Por esa razón las gentes hacían sus donaciones en vida (248). No tenían poder sobre el tiempo, al que ellos mismos no podían sobrevivir.

El hombre no tenía poder sobre el tiempo porque éste era propiedad de Dios. Este argumento era utilizado por la Iglesia

para condenar la usura. Los ricos prestaban dinero a interés basándose únicamente en el hecho de que los prestatarios iban a utilizar esos medios durante un cierto plazo; las ganancias del usurero estaban relacionadas, por lo tanto, con la acumulación del tiempo. El comercio con el tiempo o con la «esperanza de tiempo» era ilegal porque éste pertenecía a todos los seres y les había sido dado por Dios. El usurero perjudicaba, pues, con su actividad a todas las criaturas de Dios. Vendiendo el tiempo, es decir, el día y la noche, los usureros estaban vendiendo la luz y el reposo, pues el día es el tiempo de la luz y la noche el tiempo del reposo. Por eso sería injusto que los usureros mismos disfrutaran de la luz y del reposo eternos; eran condenados por tanto como pecadores. Tales argumentos pueden encontrarse con frecuencia en los teólogos de los siglos XIII y XIV. El «tiempo de los comerciantes» aparecía en conflicto con el «tiempo bíblico»; el primero era considerado «tiempo de pecado», mientras que el segundo era «tiempo de salvación». La conciencia de los habitantes de las ciudades trataba de superar este conflicto y también la Iglesia llegó poco a poco, en cierta medida, a establecer un compromiso con la práctica (195, 46-65). Pero en principio, la orientación temporal de los comerciantes, usureros y maestros artesanos no se correspondía con la concepción teológica del tiempo, lo que había de conducir a su posterior secularización y racionalización.

Los aspectos de la actitud hacia el tiempo en la Europa medieval caracterizados más arriba —tiempo agrario, tiempo tribal (o genealógico y dinástico), tiempo bíblico (o litúrgico), tiempo cíclico, y, finalmente, tiempo histórico— son muy diferentes y hasta se contradicen los unos a los otros. La concepción cíclica de la vida, determinada por los ritmos de la naturaleza, por la sucesión de las estaciones del año, fundamentaba los demás sistemas de cálculo de tiempo. La representación del tiempo como ciclo que se repite se conservó también en la Edad Media, en la imagen popular de la rueda de la fortuna. Durante toda esa época la conciencia se vuelve hacia la Dama Fortuna, que «gobernó, gobierna y gobernará» el mundo. Hasta el siglo VII, las sectas gnósticas siguieron la doctrina pitagórica de la metempsícosis y el tiempo circular. La idea de un tiempo cíclico reapareció con frecuencia en la Edad Media bajo la influencia del neoplatonismo y del averroísmo. En el siglo XIII, la idea de fases análogas que se repiten en la vida de la humanidad, al igual que en las rotaciones celestes, estaba difundida entre los averroístas parisi-

nos; en concreto, la idea acerca de un movimiento cíclico del tiempo en el mundo eterno fue desarrollada por Siger de Brabante, idea que fue condenada por la Iglesia (90, 60, 95 y otros).

Pero la representación de un tiempo cíclico se mostraba enraizada no sólo a nivel de teorías científicas sino también en los medios populares. La sociedad agraria vivía un ritmo que le venía impuesto por el entorno natural. Al igual que en la naturaleza, en la vida del hombre se suceden los períodos de nacimiento, florecimiento, madurez, marchitamiento y muerte, que se repiten con regularidad de generación en generación. Tanto las estaciones agrícolas como las generaciones de hombres representaban anillos del mismo árbol de la vida. El principio genealógico del cálculo del tiempo aportaba a su percepción un carácter antropomórfico. Los cultos religiosos locales, que dominaban en la época bárbara, pero que tampoco fueron abandonados después de la cristianización (recordemos el culto a los santos y a las reliquias) reproducían el concepto mitológico del tiempo ligado al rito, a la fiesta y al sacrificio.

La inestabilidad, en el plano social y en el de la propiedad, de la mayor parte de los miembros de la sociedad feudal, inestabilidad que se incrementaba con el desarrollo de las contradicciones propias de esa sociedad, perpetuaba la fe en el destino. La rueda de la Fortuna aparece representada en numerosos dibujos. La Fortuna misma, con la corona de «soberana del mundo», estaba sentada en el centro de un disco al que arrastraba esa perpetua rotación; agarrándose a la rueda, un joven lleno de esperanzas, ascendía hacia arriba; en lo más alto de la rueda estaba el soberano, instalado solemnemente en su trono; un poco más lejos, la rueda del destino arrastraba tras de sí a un hombre en plena caída; en la parte de abajo se hallaba el cuerpo desplomado de la víctima de la voluble felicidad. La idea de la Fortuna, tomada por la Edad Media a la Antigüedad, había sido sometida a la cristianización. La Fortuna resultó subordinada a Dios, que le confió la dirección de los «esplendores mundanos», según la expresión de Dante. La Fortuna, «gobernadora de los destinos», «beatífica y luminosa, gira su esfera» y

> hace pasar a tiempo la vana felicidad
> De generación en generación y de uno a otro confín,
> Pese al esfuerzo de la prudencia humana.
>
> (*Infierno*, VII, 77-81, 96.)

Pero la noción de destino, que en numerosas ocasiones encontramos en poetas y filósofos del medievo, estaba lejos de ser asimilada en su totalidad por el pensamiento cristiano y encontraba oposición entre teólogos tan importantes como Pedro Damiani, Anselmo de Canterbury y Bernardo de Clairvaux. A pesar de ello, en los siglos XIV y XV, debido probablemente a la profunda crisis de la sociedad europea que afectó a todas las esferas, desde la economía hasta la vida espiritual, la Fortuna vivió un nuevo renacer, tanto en la literatura como en el arte.

La Iglesia y la ideología cristiana, superando el aislamiento de las innumerables representaciones temporales de los grupos locales o familiares, les imponía su percepción del tiempo, sometiendo el tiempo terrestre a la «eternidad» celeste. El tiempo en tanto que problema, como concepto puro, sólo existía en aquel período para los teólogos y los filósofos; la mayor parte de la sociedad lo vivía principalmente en las formas señaladas más arriba de tiempo de la naturaleza y del clan. Esas formas sufrieron la influencia de la concepción cristiana del tiempo, que engendraba una relación particular con la historia, el particular historicismo medieval, que relacionaba la persona humana mortal con el todo —con el género humano— y daba a la vida un nuevo sentido.

Como ya hemos subrayado, el tiempo de la sociedad medieval transcurría lentamente, sin prisas y duraba mucho. No se le escatimaba. Característico de la actitud medieval hacia el tiempo es lo que Heinrich Böll observó con respecto a Irlanda. «Cuando Dios creó el tiempo —dicen los irlandeses— lo creó abundantemente.» En la medida en que el tiempo era cíclico y mitológico estaba orientado hacia el pasado. El pasado parecía volver constantemente, dando con ello al presente solidez, peso y carácter permanente. En ese sentido el cristianismo introdujo un elemento fundamentalmente nuevo. A la vez que hacía renacer el pasado bíblico en la plegaria y en los sacramentos, el cristianismo creó también una perspectiva de porvenir. La ligazón entre los tiempos descubierta por el cristianismo, daba a la historia un sentido teleológico, finalista. En ese plano, el presente no adquiría un significado independiente; al penetrar en el drama histórico universal, el presente llegaba a evaluarse, en cierto modo, por la espera del próximo Juicio Final, y se enriquecía con todo un complejo conjunto de sentimientos: la esperanza en la redención y el temor al castigo por los pecados. Con esto, la percepción del

tiempo adquiría una tensión sin precedentes y se convertía en objeto de la vida interior de todo cristiano.

Los miedos y esperanzas relacionados con la espera de la expiación de los pecados en el mundo del más allá generaban una actitud especial hacia los muertos. Se creía que la conmemoración de los muertos, las plegarias y las misas, eran capaces de influir en la suerte, ayudar a que, en el mundo del más allá, el alma pudiera purificarse de los pecados cometidos en la vida terrestre y hacerse acreedora a la beatitud paradisiaca. Con ese objetivo se creaban cofradías conmemorativas que se mantenían a costa de los pobres que elevaban sus plegarias por los familiares difuntos y por las personas difuntas allegadas a los miembros de las cofradías; los actos de misericordia ayudaban también a los vivos a merecer su incorporación al «libro de la vida» y a la salvación en la vida futura. En los «libros conmemorativos» y en «necrologías» que se han conservado se incluyen juntos cientos y miles, y hasta decenas de miles, de nombres de muertos y vivos: el hombre del medievo estaba seguro de que los vivos y los muertos constituían una sola comunidad (236; 237; 269). En los «libros conmemorativos» del monasterio de Salzburgo (siglo VIII) y de Newminster (siglo XI), las listas de nombres de personas muertas y vivas de diferente condición social (desde obispos y abades hasta monjes y simples seglares) iban precedidas de nombres de patriarcas, profetas, apóstoles, mártires y santos bíblicos (234). G. Duby (135, 55) llama al cristianismo del período de alrededor del año 1000 la «religión de los muertos». Aquí se manifestaba de nuevo una relación específica con el tiempo: dado que el alma era inmortal, el tiempo no acababa para el hombre junto con su existencia física. Sin embargo, la idea de la eternidad era difícil de comprender para el villano, que modelaba el mundo del más allá a imagen y semejanza del mundo terrestre, al traspasar al otro mundo sus representaciones temporales.

No se puede menos que compartir la opinión de J. Le Goff acerca de la ausencia en la Edad Media de una representación única del tiempo, y de la pluralidad de los tiempos como realidades de la conciencia medieval (194, 223). Sin embargo, la peculiaridad de la temporalidad medieval no estribaba al parecer en el hecho mismo de esa pluralidad de tiempos. El tiempo social no sólo era diferente para las diferentes culturas y sociedades, sino que se distinguía también dentro del marco de cada sistema sociocultural, en dependencia de la estructura interna del mismo.

El tiempo social transcurría de manera diferente en la conciencia de clases y grupos aislados: todos ellos lo percibían y lo vivían a su manera, pues el ritmo de funcionamiento de estos grupos sociales era diferente. En otras palabras: en la sociedad no existe siempre un solo tiempo «monolítico» sino todo un espectro de ritmos sociales determinados por las leyes de los diferentes procesos y por la naturaleza de los diversos colectivos humanos. Sin embargo, al igual que los diferentes fenómenos sociales, las instituciones y los procesos están relacionados entre sí y agrupados en un sistema global predominantemente determinista; los ritmos de desarrollo de esos procesos y de funcionamiento de las formaciones sociales constituyen la jerarquía del tiempo social de dicho sistema. La sociedad no puede existir sin haber alcanzado un cierto grado de coordinación de los múltiples ritmos sociales. Por eso se puede hablar de un tiempo social predominante en la sociedad. Naturalmente, en un sistema social dividido en clases, el tiempo social de la clase dominante es determinante hasta el momento en el que dicha clase pierde el control efectivo de la vida social y deja de ser una fuerza con influencia ideológica. El mecanismo de control social en manos de la clase dirigente incluye el tiempo social como uno de sus componentes más importantes. Y al revés, uno de los indicios de que esa clase social ha perdido el control de la vida social es el cambio en la estructura del tiempo por la que se rige la vida de la sociedad.

En la Edad Media la Iglesia controlaba el tiempo social; el clero establecía y dirigía el curso del tiempo de la sociedad feudal, regulando sus ritmos. La Iglesia cercenaba con rigor todo intento de escapar al control del tiempo: prohibía trabajar en días festivos; y le parecía más importante que se respetasen las interdicciones religiosas que obtener una cantidad suplementaria de productos que se hubieran podido producir en los días señalados como festivos y que ocupaban más de la tercera parte del tiempo anual; la Iglesia determinaba también la composición de los alimentos que podían consumirse en uno u otro tiempo y castigaba severamente la violación del ayuno; se inmiscuía incluso en la vida sexual, prescribiendo cuándo el acto sexual era permitido y cuándo era pecaminoso. Con la ayuda de réquiems y misas de difuntos, la Iglesia podía interceder para que disminuyeran los plazos de los tormentos que sufrían las almas en el mundo del más allá, controlando, por consiguiente, no sólo el tiempo de los vivos sino también el de los muertos. Un control tan estrecho del tiempo generaba un completo sometimiento del hombre al siste-

ma social e ideológico imperante. El tiempo del individuo no era su tiempo individual, no le pertenecía a él sino que era propiedad de una fuerza superior que estaba por encima de él. Por eso, también la oposición a la clase dominante tomaba en la Edad Media forma de protesta contra el control que aquélla ejercía sobre el tiempo: las sectas escatológicas, prediciendo el inminente fin del mundo y llamando al arrepentimiento y a la renuncia a los bienes terrenales, ponían en entredicho el valor del tiempo eclesiástico. El milenarismo era parte integrante de la Edad Media; era la forma que tomaban las esperanzas sociales de los oprimidos y desheredados. A veces, la espera del fin del mundo se transformaba en estados de pánico colectivo, en epidemias de penitencias y flagelaciones. El milenarismo era una forma peculiar de relación con el futuro, un aspecto esencial de la concepción que tenían del tiempo una serie de grupos sociales.

Los milenaristas interpretaban el curso mismo de la historia contrariamente a la doctrina oficial de la Iglesia, afirmando que el día del juicio final vendría precedido por mil años de reinado de Cristo en la tierra, y negando todas las instituciones feudales y eclesiásticas, la propiedad y el orden social. La espera apocalíptica del inmediato «final de los tiempos» simbolizaba la hostilidad de los adeptos a las sectas con respecto a la concepción ortodoxa del tiempo. El peligro de las sectas escatológicas (y las sectas medievales, en el fondo, se apoyaban de una u otra manera en la escatología) para la Iglesia dominante residía en el hecho de que al predecir y acercar la llegada del fin del mundo, las sectas privaban al orden terrestre, que la Iglesia proclamaba como instituido por Dios, de justificación interna (257; 141; 205; 120).

Sin embargo, pese a ser tan poco ortodoxos, los sectarios tenían una actitud hacia el pasado y hacia el futuro lejanos que coincidían en un punto esencial con la aprehensión que de los mismos tenía la Iglesia: tanto la una como la otra eran absolutas, en el sentido de que ambas, hablando con rigor, no dependían del transcurso del tiempo. El pasado absoluto —los momentos sagrados de la historia bíblica— no retrocedía y podía incluso ser reproducido en la liturgia; el futuro absoluto —el fin del mundo— no se aproximaba con el devenir del tiempo ya que el reino de Dios podía irrumpir en el presente en cualquier momento. No era el paso del tiempo el que conducía a su término —la venida de Cristo— sino el designio divino. Los sectarios no apresuraban el tiempo sino que lo negaban al predecir su fin próximo. Los

místicos, entre tanto, afirmaban la posibilidad de vencer la irreversibilidad del tiempo: Eckhard, el Maestro, afirmaba que era posible volver «en un instante único» al tiempo inicial mediante el contacto con la Santísima Trinidad y restituir en ese instante todo el «tiempo perdido» (202, 94 y sigs.).

El dominio del tiempo eclesiástico podía seguir mientras se correspondiese con el ritmo lento, mesurado, de la vida de la sociedad feudal. El cálculo en generaciones, en reinados de soberanos, en pontificados papales, tenía más sentido para los hombres de aquella época que el cálculo exacto de intervalos cortos de tiempo no relacionados con acontecimientos eclesiásticos o políticos. En la Edad Media no había necesidad de valorar, ahorrar el tiempo, medirlo con exactitud ni conocer sus porciones pequeñas. Esa lentitud épica de la vida medieval se debía principalmente a la naturaleza agraria de la sociedad feudal. Pero en el interior de esta última se había iniciado y estaba desarrollándose otro foco de vida social que se caracterizaba por tener un ritmo específico, y que necesitaba de una medida más rigurosa del tiempo, de un uso más cuidadoso del mismo. Se trataba de la ciudad.

Los ciclos productivos de los artesanos no venían determinados por la sucesión de las estaciones del año. Si el agricultor estaba directamente vinculado al ciclo de la naturaleza y no podía separarse del mismo sino con dificultad y parcialmente, en cambio el artesano —habitante de la ciudad— estaba relacionado con la naturaleza de manera mucho más compleja y contradictoria. Entre el artesano y la naturaleza existía ya un medio artificial creado por aquél: los distintos instrumentos, todo tipo de aparatos y mecanismos que lo relacionaban con el entorno natural. El hombre que vivía en las condiciones de la naciente civilización urbana estaba sometido en mayor medida al orden establecido por él mismo que a los ritmos de la naturaleza. Estaba más netamente separado de ésta y se relacionaba con ella como si se tratase de un objeto exterior.

La ciudad se convirtió en portadora de una nueva actitud hacia el mundo, y, por lo tanto, de una nueva actitud hacia el tiempo. En las torres de las ciudades se instalaban relojes mecánicos que servían de objeto de orgullo para los habitantes de las mismas, pero que satisfacían a la vez una necesidad hasta entonces desconocida: la de conocer el momento preciso del día y de la noche. En la ciudad se estaba creando un medio social, cuya relación con el tiempo era completamente distinta a la de los

señores feudales o a la de los campesinos. Para los comerciantes el tiempo era dinero; el artesano necesitaba determinar el tiempo para establecer las horas de funcionamiento de su taller. El tiempo se convertía en unidad de medida del trabajo. No era ya el repique de las campanas llamando a la plegaria sino el sonar del reloj de la torre del ayuntamiento el que reglamentaba la vida de los habitantes de la ciudad, aunque durante varios siglos siguieran haciendo intentos por reconciliar y combinar el «tiempo religioso» tradicional con el nuevo tiempo laico de la vida práctica. El tiempo adquiría mayor valor, transformándose en importante factor de producción. La aparición del reloj mecánico era un resultado totalmente lógico y, a la vez, fuente de cambios en la orientación temporal.

El reloj mecánico fue inventado a finales del siglo XIII. Durante los siglos XIV y XV las torres de los ayuntamientos de muchas ciudades de Europa se adornaron con estos nuevos relojes. Aunque no fueran exactos y no tuvieran minutero, los relojes de las torres de las ciudades supusieron una auténtica revolución en el dominio del tiempo social. L. Mumford considera que la clave para la comprensión del mundo industrial de los tiempos modernos no es la máquina de vapor sino precisamente el reloj mecánico (213). Con la aparición de éste, el control del tiempo empezó a escapar de las manos del clero. La población urbana se convirtió en dueña de su propio tiempo, tiempo que tenía un ritmo específico (195, 66-79; 223, III, 67 y sigs.).

Pero si analizamos estos fenómenos desde una perspectiva histórico-cultural más amplia, tal vez no sea entonces la emancipación del tiempo urbano del control eclesiástico la consecuencia más importante de la invención del reloj mecánico. El hecho de que durante la mayor parte de la historia de la humanidad no hubiera surgido la necesidad de una medida permanente y exacta del tiempo, de la división del mismo en fragmentos iguales, no sólo se explica por la no existencia de suficientes aparatos para efectuar tales medidas. Es sabido que cuando existe demanda social suelen encontrarse medios de satisfacerla. Los relojes mecánicos fueron instalados en las ciudades europeas cuando la necesidad de conocimiento del tiempo exacto se hizo consciente entre los grupos sociales influyentes. Estos grupos rompían (no de inmediato sino en la perspectiva) no sólo con el «tiempo bíblico» sino también con el conjunto de la concepción del mundo que caracterizaba a la sociedad agraria tradicional. En el sistema de la antigua concepción del mundo, el tiempo no era

una categoría independiente, concebida independientemente de su contenido objetivo, material; no era una «forma» de existencia del mundo sino que era indisociable de la vida misma. Para la conciencia, el tiempo no existía al margen de los acontecimientos temporales y tomaba el aspecto de conceptos naturales y antropomórficos. De ahí venía la determinación cualitativa del tiempo que podía ser «bueno» o «malo», sagrado o laico. Los hombres de la Antigüedad y de la Edad Media no concebían un tiempo no cualitativo (un tiempo neutro en cuanto a su contenido y no relacionado con los sujetos que lo viven y que le dan una coloración particular en el plano de lo emotivo y lo valorativo). De ahí también que resultase imposible la división regular del tiempo en porciones conmensurables e intercambiables. Eso estaba en contradicción con el carácter material y concreto de la concepción del tiempo, rasgo orgánico de todas las «cosas pasajeras».

La creación de un mecanismo para medir el tiempo acabó por generar las condiciones para la elaboración de una nueva concepción de éste, en tanto que corriente uniforme que podía ser dividida en unidades iguales y desprovistas de valor cualitativo. En la ciudad europea se comienza por primera vez en la historia a «separar» el tiempo, en su forma pura, de la vida, cuyos fenómenos habían de ser medidos.

Que la causa de ese cambio no residía en la invención del reloj mecánico lo demuestra, tal vez mejor que nada, el siguiente hecho. En sus viajes a China, los europeos trajeron como se sabe muchos inventos de los antiguos chinos y presentaron a su vez a los chinos algunos descubrimientos propios. Y aunque en la China medieval había una actitud de desconfianza y rechazo hacia todo lo extranjero, el reloj mecánico interesó a los soberanos chinos —pero ¡no como instrumento para la medida exacta del tiempo sino como un juguete curioso! No ocurrió lo mismo en Occidente. Aquí, los relojes mecánicos utilizados por la nobleza y los notables de las ciudades como signo de prestigio social sirvieron desde un principio para objetivos prácticos. La sociedad europea pasó paulatinamente de una actitud contemplativa hacia el mundo en la perspectiva de la eternidad, a una actitud activa en la perspectiva del tiempo que pasa.

Tras tener a su alcance un medio para medir con exactitud el tiempo, para calcular consecutivamente las partes idénticas del mismo, los europeos habían de descubrir, antes o después, los cambios radicales que había experimentado el concepto del tiempo, cambios preparados para el desarrollo de la sociedad en

general y, sobre todo, de la ciudad. Por primera vez el tiempo «se desplegó» definitivamente en una línea recta que iba del pasado al futuro pasando por un punto llamado presente. Si en las épocas anteriores eran relativas las diferencias entre el tiempo pasado, presente y futuro, y móvil la frontera que los separaba (en el ritual religioso, en las representaciones del mito, el pasado y el futuro se confundían con el presente en un instante inmóvil y cargado de sentido superior), en cambio, esas diferencias se hicieron absolutamente claras con el triunfo del tiempo lineal y el presente quedó «reducido» a un punto que se deslizaba sin cesar por la línea que conducía del pasado al presente y que transformaba el futuro en pasado. El tiempo presente pasó a ser efímero, irreversible e inaprehensible. El hombre se encontró por primera vez ante el hecho de que el tiempo, de cuya marcha sólo se percataba cuando ocurrían ciertos acontecimientos, no se detenía aunque tales acontecimientos no se produjeran. Por consiguiente, era necesario tomar en consideración el tiempo, utilizarlo racionalmente y esforzarse por llenarlo con acciones útiles al hombre. El son regular del carillón de la torre de la ciudad recordaba constantemente el raudo discurrir de la vida e invitaba a contraponer acciones dignas a esa fugacidad, a darle al tiempo un contenido positivo.

El cálculo mecánico del tiempo ayudó a poner de relieve cualidades del mismo que tenían que llamar poderosamente la atención de los representantes del nuevo modo de producción: patronos, manufactureros y comerciantes. El tiempo empezó a considerarse como algo muy valioso y fuente de bienes materiales. Está claro que la comprensión de la importancia del tiempo llegó acompañada de un desarrollo de la conciencia individual. El hombre empezó a dejar de considerarse miembro de un clan, y pasó a sentirse individualidad irrepetible, es decir, una personalidad situada en una perspectiva temporal concreta y que desplegaba sus posibilidades durante un período limitado de tiempo asignado a su vida. El cálculo mecánico del tiempo se realizaba sin la participación directa del hombre, que se vio obligado a reconocer que el tiempo no dependía de él. Hemos dicho que la ciudad se había apropiado de su propio tiempo y esto es verdad en el sentido de que el tiempo había escapado al control de la Iglesia. Pero también es cierto el hecho de que, precisamente en la ciudad, el hombre había dejado de ser dueño de su tiempo. En efecto, tras haber adquirido el tiempo la posibilidad de transcurrir sin referencia a los hombres ni a los acontecimientos,

imponía su propia tiranía, tiranía a la que hubieron de someterse los hombres. El tiempo les imponía su propio ritmo, obligándoles a actuar con mayor rapidez, a apresurarse, a no dejar escapar ni un instante. Leon Battista Alberti definió con exactitud el lugar que ocupaba el tiempo entre los valores humanos fundamentales: «Hay tres cosas que el hombre puede considerar de su propiedad: el alma, el cuerpo y una cosa preciosa por demás. Esa cosa es mía en mayor medida que mis brazos y mis ojos...; se trata del tiempo» (94, 168-170). De ser propiedad de Dios, el tiempo pasa a ser propiedad del hombre[4].

Al «separar» el tiempo de su contenido concreto, el hombre podía aprehenderlo bajo la forma conceptual pura de una duración no «oprimida» por la materia. Hasta el período capitalista el tiempo continuó siendo local. No existía una escala única de tiempo para territorios amplios y todavía menos para estados o regiones más extensas. El particularismo de la vida social se manifestaba también en los sistemas de cálculo del tiempo y sobrevivió todavía durante largo tiempo; cuando se pasó al cálculo mecánico del tiempo, cada ciudad tenía su propio tiempo. Pero este nuevo medio de determinación del tiempo hacía posible su unificación; cuando el control del tiempo pasó a manos de los gobernantes, éstos consideraron su hora como la única correcta y la impusieron a todos sus súbditos. El tiempo local separaba, mientras que el tiempo del Estado, y después el de los husos horarios, se convirtió en medio de unión, de fortalecimiento de relaciones. Surgió así un pensamiento temporal único.

De esta manera, la valoración del tiempo en la ciudad de finales de la Edad Media subió bruscamente. Sin embargo, la idea, expresada por los historiadores en numerosas ocasiones, de que la etapa anterior de la historia se caracterizaba por la «indi-

---

[4] Al igual que en otros muchos casos, la idea, expresada por un autor de la época del medievo o del Renacimiento, resulta de hecho una referencia a la obra de un autor antiguo o una cita encubierta de la misma. Las palabras de Alberti encuentran eco en la epístola a Lucilio: «Todo lo que tenemos, Lucilio, es ajeno; únicamente el tiempo es nuestro. La naturaleza tan sólo nos dio en propiedad el tiempo huidizo y pasajero; pero también éste nos lo puede arrebatar el que quiera» (74, 5). Por otra parte, el hecho de que esta idea haya sido expresada 1.400 años antes apenas la hace menos sintomática en cuanto a característica del clima espiritual del medievo tardío y del Renacimiento (9, 76-81).

La nueva actitud hacia el tiempo se reveló con la máxima fuerza a finales de la época renacentista, en los poemas de John Donne y en Shakespeare. «El tiempo se ha trastornado —exclama Hamlet—. ¡Oh, suerte maldita, que haya nacido yo para ordenarlo!»

ferencia hacia el tiempo» sólo puede admitirse con reservas: la Edad Media fue indiferente al tiempo según la concepción que hoy en día tenemos del mismo, pero el medievo tenía sus formas específicas de vivirlo y de entenderlo. Los hombres de la Edad Media no eran indiferentes al tiempo, eran tan sólo poco receptivos al cambio y al desarrollo. La estabilidad, la tradición y la repetición eran las categorías entre las que se movía su conciencia; y a través de ellas interpretaban el desarrollo histórico real, desarrollo que durante mucho tiempo no pudieron percibir.

Sin embargo, al mismo tiempo, el hombre de la Edad Media vivía intensamente la escatología, su participación personal en el movimiento histórico universal; su conciencia iba asociada a una mezcla contradictoria entre la esperanza en la salvación y el miedo a la caída. Y, en ese sentido, el sentimiento psicológico del tiempo alcanzaba en la Edad Media una intensidad impensable en épocas anteriores de la historia de la humanidad.

II. «La construcción de un país está basada en el derecho...»

Hace tiempo que ha quedado establecido que las relaciones jurídicas «no pueden ser entendidas a partir de sí mismas» sino que «tienen sus raíces en las relaciones materiales de la vida) (2, t. 13, 6). No menos claro está también el hecho de que en la sociedad feudal, la tradición, la costumbre, jugaba un papel fundamental en cuanto a la regulación de las relaciones sociales de producción (2, t. 25, 356-357). Pero es muchísimo menor la atención que los medievalistas vienen prestando al análisis del derecho como categoría del cuadro del mundo del hombre del medievo, categoría que ocupaba en la conciencia de éste uno de los lugares centrales.

La situación del individuo en la sociedad está determinada en gran medida por el derecho vigente en esa sociedad y se regula por el mismo. A la vez, la posición real del individuo encuentra su reflejo en las normas del derecho y en su interpretación. Puede decirse que la relación de la sociedad con el derecho revela también su actitud hacia el individuo: si el derecho es menospreciado, o su papel en el sistema de relaciones sociales es pequeño, ello lleva también consigo la vulneración de los derechos individuales de los miembros de la sociedad; por el contrario, una valoración alta del derecho va unida a la existencia de garantías reales para la vida del hombre, garantías que la sociedad respeta.

La débil diferenciación de las diversas esferas de la vida social medieval es bien conocida. La filosofía, la moral, la jurisprudencia, la legislación, no estaban separadas por entero, sino que se interpenetraban, creando un sistema cuyas partes quizás no siempre concordaban armónicamente entre sí, influían activamente y tenían en mayor o menor medida un matiz teológico: estaban

impregnadas de consideraciones religiosas. Todas las formas de actividad humana estaban reglamentadas en la sociedad feudal. La falta de respeto a las reglas estaba prohibida y era condenada. En la Edad Media, el tradicionalismo de la práctica social, su dependencia de la religión, generaban una reglamentación general del comportamiento social del individuo. Por esa razón el derecho adquiría carácter de regulador omnipresente y omnipotente de las relaciones sociales.

Sin embargo, esa alta valoración que en la Europa medieval se hacía del derecho, y que había ido forjándose mucho antes de que hubieran madurado en el seno del feudalismo las relaciones burguesas, relaciones que exigían la garantía jurídica de la propiedad privada y de la libertad individual, en modo alguno se extendía a otras civilizaciones medievales que, en medida no menor (y hasta puede que mayor) que la civilización europea, se caracterizaban por su tradicionalismo, por el imperio de la norma y por el dominio de la religión.

Es indudable que la sociedad musulmana medieval poseía una serie de características que la hacían parecerse al feudalismo europeo. Pero mientras que en Europa, a pesar del dominio de la Iglesia, el derecho representaba un poder relativamente independiente (recordemos la tesis acerca de las «dos espadas», la eclesiástica y la laica, así como la rivalidad y la lucha entre los papas —que aspiraban a la dominación teocrática— y los Estados soberanos), en el mundo árabe el derecho era parte integrante de la religión; el derecho musulmán no conocía la diferencia entre derecho canónico y derecho laico; en el mundo musulmán sólo había un derecho, que era el derecho de la comunidad de creyentes. Esa es la razón por la que en los países musulmanes se consideraba al criminal como un pecador, a quien, aparte del castigo terrestre, le amenazaban las torturas del más allá. Dado que en el mundo árabe no se había elaborado un derecho puramente laico, el derecho, por su naturaleza sagrada, estaba poco preparado para los cambios y se adaptaba con grandes dificultades a las nuevas condiciones sociales. El derecho constituía una importante fuerza conservadora. Su desarrollo en los países musulmanes acaba ya en el siglo X; es decir, cuando el desarrollo del derecho europeo medieval no hacía sino comenzar.

En la China medieval el derecho se interpretaba de otra manera. En ese caso no existía la conexión entre derecho y religión que se daba en el mundo musulmán. A pesar de eso, la concepción del derecho que predominaba en China era también

completamente distinta a la de los europeos y revelaba aspectos importantes del modo de pensar de los chinos. El derecho no se consideraba la base de la estructura social, no regulaba la conducta del individuo: esa función la cumplían prescripciones especiales que determinaban el comportamiento humano en todas las circunstancias de la vida. «El Asia confuciana anteponía a la igualdad el ideal de las relaciones filiales que aunaban la protección atenta y la sumisión respetuosa» (179, 256). De acuerdo con el enfoque que se daba en China al derecho, la ley, de por sí abstracta, no podía tomar en consideración la infinita serie de situaciones concretas; de ahí que no representase el bien sino el mal. «La noción de "derecho individual" que responde a las leyes está en contradicción con el orden natural de las cosas; cuando un individuo tiene la posibilidad de hablar de sus "derechos", algo se rompe en la sociedad: con respecto a la sociedad y a los semejantes sólo se puede hablar de las obligaciones.» «Exigir formalmente lo que a uno le corresponde es antisocial y contradice las buenas costumbres» (28, 448, 449). Las normas del derecho no aseguran en China el funcionamiento de la sociedad ni la dirección del Estado. Según los pensadores chinos, la prosperidad de la sociedad dependía del comportamiento de los individuos y en primer lugar de las personas que dirigían el Estado. Por eso el principio de la legitimidad —el ideal de un Estado basado en el derecho— no significaba nada en la civilización china.

Los dos enfoques del derecho y de su papel en la sociedad, descritos más arriba, están muy lejos de la concepción que se tenía del derecho en la Europa medieval. (Más adelante hablaremos de las diferencias en cuanto al papel del derecho entre Bizancio y Occidente en La Edad Media.) Es evidente que concepciones tan distintas no pueden explicarse tan sólo por el tradicionalismo de los sistemas sociales ni por la relación existente entre derecho y religión: las diferencias son más profundas. A nuestro modo de ver, la concepción del derecho que predomina en una u otra sociedad acaba por entrar en contradicción con la posición del individuo en esa sociedad. Y enfocándolos precisamente desde el punto de vista de la relación entre derecho e individuo, quisiéramos detenernos en una serie de aspectos del derecho medieval europeo. En otras palabras, trataremos de acercarnos al derecho en tanto que categoría sociocultural, como elemento en el que aparecen aspectos esenciales del individuo, y como una de las formas de la conciencia humana.

Empezaremos también por la época de los bárbaros. La vida de la sociedad tradicional bárbara estaba sometida a cánones establecidos de una vez para siempre. Ya se ha señalado el dominio de los estereotipos en la creación artística de los germanos. Pero eso era solamente un caso particular de una reglamentación general. La conducta del individuo se conformaba rigurosamente a un sistema ramificado de prohibiciones e incitaciones. El hombre no se encontraba ante una elección, sino que seguía los ejemplos sancionados por la religión, el derecho y la moral. Pero en la sociedad bárbara el derecho y la moral no se presentaban al parecer como principios y formas diferentes de conciencia social y de comportamiento humano. El derecho y la moral coincidían o se acercaban mucho, ya que las normas jurídicas no sólo estaban dotadas de carácter coercitivo exterior y se apoyaban únicamente en un sistema de puniciones, sino que representan imperativos que tenían también contenido ético y religioso. Por consiguiente, el derecho bárbaro no tenía de común con el derecho contemporáneo más que la denominación. En realidad, sus dimensiones y sus funciones eran mucho más amplios. Considerar que el derecho servía para formalizar las relaciones sociales de los bárbaros, sólo sería justo a condición de que devolviésemos a la palabra «forma» su verdadero sentido: el derecho aportaba a esas relaciones una forma colectivamente significativa, fuera de la cual tales relaciones eran inconcebibles.

La concepción del derecho como lazo colectivo entre los hombres era característica de los germanos ya antes de la cristianización. En ese sentido, es ilustrativo el análisis de los términos que significaban derecho entre los escandinavos. La palabra *lag* iba asociada a la representación de todas las medidas, a que en las cosas y en las relaciones existiese la debida proporción. En un sentido más específico, ese término se utilizaba aplicado a ciertas formas de relación humana (grupo de gente, amistad, convivencia entre hombre y mujer).

En plural, el término *lag (lög)* significaba derecho, ley; literalmente, «lo que estaba establecido», el «código». Instaurar el derecho significaba para las gentes crear entre sí un sistema de relaciones. El derecho era la base de la convivencia humana. «Un país se construye sobre la base del derecho y se arruina por ausencia del derecho» *(með lögum skal land byggja en með ólögum eyða),* afirmaba un proverbio que tenía valor de máxima

jurídica. En las reuniones populares —*Thing*— los notables «enunciaban el derecho». Hacer una demanda significaba «tratar de obtener el derecho» y la sentencia emitida por el tribunal era la «atribución del derecho». Luego, el término *lög* se aplicaba a la comunidad jurídica, a la comunidad de hombres que vivían bajo una ley general para todos. Por eso eran posibles expresiones como «vivir en derecho con otras gentes» o «introducir a alguien en el derecho». De acuerdo con esto, también la región en la que regía el derecho corriente se llamaba *lag*. En Noruega estas regiones en las que regía el derecho empezaron a constituirse antes ya de la unificación de las mismas por el poder real. Y en Islandia, durante varios siglos (hasta el sometimiento del país por los noruegos), la única forma de unificación social era la basada en el derecho. Lo que unía a los hombres no era la coerción, ni el dominio político, sino el sistema que regulaba las relaciones jurídicas. De esta manera, el conjunto de significados del término *lag (lög)* englobaba a todas las relaciones reglamentadas. Es evidente que este concepto contenía también el valor moral positivo asociado a dicho lazo. El derecho era la base del orden universal y un rasgo inherente al mismo. El orden jurídico y el orden universal eran casi sinónimos. El derecho era un bien que había que conservar y preservar. Esta noción iba pues unida, sin duda, a su concepción del mundo.

Exactamente ese mismo matiz tenía también el término *réttr*, que significaba derecho entre los escandinavos. En su campo semántico, en tanto que adjetivo, se incluían los conceptos de «recto», «exacto», «justo», «equitativo». Como sustantivo, *réttr* significaba «derecho», «ley». Los términos *lög* y *réttr* estaban próximos pero no eran idénticos. Al igual que *lög, réttr* podía significar la ley del país (*lög og lands réttr*) o el derecho eclesiástico *(Guðs réttr, Kristins doms réttr)*. Hablando de la mejora o de la modificación de una ley, se decía generalmente *réttarbot*. Pero al rey noruego Magnus VI Haakonsson, célebre por su trabajo de codificación, se le puso el sobrenombre de *Lagabaetir* (el Legislador). Sin embargo, el término *réttr* se refería con más frecuencia a los derechos del individuo, a su situación, que a la idea de derecho global para una misma comunidad. Pero tomaba también el sentido de indemnización cuando tales derechos eran violados: *réttr sinn* significaba «su indemnización», *konungs réttr* «la indemnización acordada al rey», etc. Por consiguiente, el estatuto social y la compensación en caso de atentado al mismo estaban indisolublemente ligados en la conciencia de los escandi-

navos; el estatuto era concebido como una cosa concreta y directamente relacionada con el individuo, y, al mismo tiempo, como algo que podía traducirse en una cantidad determinada de dinero. Por lo tanto, la diferencia entre *réttr* y *lög* habría que verla fundamentalmente en lo siguiente: el término *lög* correspondería más bien al concepto general del derecho y tendría un significado abstracto y universal, mientras que *réttr* se entendería de manera más subjetiva y concreta (20, cap. II; cf. 102, 47-56; 33, 37-47).

En los códigos ingleses antiguos, el término *riht (ryht)* englobaba los conceptos de ley, justicia, costumbre, derecho —y este último tanto en sentido amplio como en sentido estrecho, como derecho en general y como derecho individual y de *estatuto* personal. Es el único término que expresa el concepto de derecho, porque el término *lagu* lo tomó el inglés antiguo, según se cree, de las lenguas escandinavas; en todo caso, este término aparece bastante tarde en los documentos. Por consiguiente existe fundamento para suponer que el término antiguo ingles *riht* correspondía también a ese lazo general entre los individuos que los escandinavos designaban con el término *lög*.

El individuo colocado fuera de la ley no sólo era privado de todos los derechos de los que disponía mientras había vivido «dentro de la ley», sino que era excluido, en general, del mundo de los hombres. El hombre caído en desgracia, expulsado, que se encontraba en situación de *utlegð,* no podía vivir en sociedad. Había de alejarse a un lugar no poblado (de aquí su nombre de *skógarmaðr:* el que vive en el bosque) y era considerado un ser maligno, un lobo *(vargr)* 177. Vivir «dentro del derecho», «de acuerdo con la ley» significaba vivir en sociedad, mantener con los demás relaciones basadas en la equidad y en el respeto recíproco de los derechos individuales.

Por eso, los códigos de los bárbaros —las «verdades»— trataban en primer lugar de la protección de los derechos individuales y de propiedad de los hombres libres, y de los castigos previstos en caso de violación de tales derechos.

Los términos que acabamos de examinar y que tienen el significado de derecho concernían ante todo a las costumbres, al orden antiguo heredado de los antepasados. El término escandinavo *lög* tenía un significado cercano a uno de los términos derivados de él, *örlög,* que designaba a la ley antigua, establecida desde comienzos de los tiempos, al destino. La creencia en el destino jugaba un papel inmenso en la conciencia de los germa-

nos y ejercía también influencia sobre su concepción de la costumbre. Al mismo tiempo, la costumbre era aquello en lo que todos estaban de acuerdo y respetaban voluntariamente, ya que no sólo era obligatoria sino también justa y equitativa.

En la sociedad bárbara el hombre nacía con un derecho ya determinado. Pertenecía a la familia de los nobles, a la de los hombres libres, o a la de los descendientes de hombres no libres, de esclavos, y gozaba de los derechos propios a su categoría social. Las relaciones sociales tenían todavía, esencialmente, un carácter natural, limitado. Eran relaciones de clan, de tribu, de familia, relaciones de parentesco. Dado que en esta sociedad existían relaciones de dominio y de sumisión (ya que en ella había esclavos y otras categorías de hombres sometidos), esas relaciones se configuraban de conformidad con el modelo dominante y tenían un aspecto patriarcal. El individuo no elegía, en principio, a los individuos del grupo en que entraba. Se trataba siempre de familiares suyos y hasta las relaciones derivadas del matrimonio estaban sometidas a un esquema determinado y a prescripciones limitativas. No había posibilidad de actuar con libertad, o la había en grado muy escaso, en lo que a la formación de los grupos sociales y de los sistemas de relaciones se refería; esa libertad sólo se daba en los agrupamientos de hombres de armas en torno a jefes y príncipes. Estas bandas armadas constituían el elemento más dinámico de la sociedad bárbara y uno de los principales factores de transformación de la misma.

El comportamiento del individuo estaba determinado en la sociedad bárbara por su pertenencia a una categoría o capa social determinada. Todos los aspectos de su vida estaban reglamentados; sabía por adelantado cómo había de comportarse; prácticamente, no había posibilidad de elección. Cada acto debía corresponder a un modelo estricto que provenía de la conciencia de pertenecer al grupo, del sentimiento del honor —que tenía un carácter más bien tribal y familiar que personal. La costumbre «programaba» la vida de cada uno de los miembros de la comunidad, que estaba obligado a seguir a los modelos: los dioses, los antepasados, los mayores y los héroes épicos.

La reglamentación del comportamiento individual alcanzaba en la sociedad bárbara el grado de ritualización: cada orientación importante de su vida que afectase a los intereses del grupo, iba acompañada de rituales especiales, de fórmulas mágicas. No respetar éstas implicaba la anulación del acto, su invalidación. Como consecuencia de ello, la función del derecho estaba estre-

chamente relacionada a procedimientos mágicos; de hecho, el cumplimiento de las normas, en una sociedad que carecía de poder coercitivo y de instituciones policiacas, dependía de la fe en la fuerza mágica de las maldiciones que caerían sobre la cabeza del que violaba la costumbre y el derecho (171).

El miembro de la sociedad bárbara no estaba privado en absoluto de libertad, pero el ejercicio de la misma iba orientado en primer lugar hacia los fines que le señalaba la comunidad. La expresión de la voluntad no se manifestaba en la decisión libre —cómo comportarse en una situación dada, partiendo de sus propios impulsos internos— sino en la elección de los medios que en mayor medida correspondían a las exigencias y necesidades del grupo. Al igual que en la creación artística el poeta o el grabador se esforzaban por reproducir con mayor maestría, conocimiento e inventividad los cánones establecidos de antemano y ofrecer nuevas variaciones sobre el tema tradicional, así también, el miembro de esa sociedad tenía que seguir el rito y la costumbre en todo su comportamiento, y considerar que su unión a la comunidad era la cuestión más importante.

Los principios morales, al igual que los derechos y las obligaciones, no eran tanto una marca del individuo, reflejo de cualidades personales que se manifestaban en sus hechos, como la calidad inherente a su familia, a su tribu, a su estrato social. De hecho, tales derechos y obligaciones eran inseparables de la valoración ética de los individuos que componían el grupo: los jefes eran gentes nobles e íntegras, su comportamiento servía de ejemplo, su valentía y su generosidad eran en él cualidades naturales. Se consideraba difícil encontrar esas mismas cualidades en la gente no noble. En la sociedad bárbara se tenía la convicción de que los rasgos morales eran hereditarios, al igual que los rasgos físicos y que la belleza, la inteligencia, la honestidad y la generosidad había que buscarlas entre los nobles, mientras que los rasgos bajos se podían encontrar más fácilmente en los hombres no libres y de baja procedencia. Del hijo de un noble y una esclava no había que esperar un comportamiento juicioso y digno, igual al del hijo de ese mismo hombre nacido en el seno de un matrimonio entre iguales y legal. Por eso los jefes no sólo habían de percibir compensaciones más altas por los daños que sufrieran, sino que frecuentemente las faltas que cometían implicaban mayor responsabilidad y castigos más severos que los aplicados al simple hombre libre.

De esta manera el estatuto jurídico era inseparable del que lo

poseía, constituía su atributo esencial. Las gentes de alto rango eran «nobles», eran los «mejores»; las gentes de baja extracción eran consideradas «mediocres», «ruines», «viles». El estatuto jurídico del individuo caracterizaba también a éste desde el punto de vista ético, por lo que tal estatuto tenía un tinte moral, reflejaba también las cualidades personales del individuo a la vez que las determinaba. Los conceptos éticos y jurídicos poseían además una connotación estética. La nobleza se asimilaba naturalmente a la belleza, al igual que se asociaba indisolublemente el mal a la fealdad. Así, por ejemplo, en inglés antiguo no se podía decir «bello pero malo», ya que no existían expresiones para designar los valores puramente estéticos. Lo bello representaba también un valor moral. La belleza expresaba el honor y la dignidad personal del hombre. De la misma manera, las cualidades intelectuales de la persona eran inseparables de las morales: «inteligente» significaba a la vez «honesto» (198, 309 y sigs.).

El derecho en la sociedad bárbara no constituía una esfera especial, aislada de la vida social. No existía ni un solo aspecto suyo que no estuviese regulado por la costumbre. El derecho, la costumbre, eran pues el elemento en el que estaba asentada la sociedad y, a la vez, una dimensión inalienable de la conciencia humana.

La cristianización, que había ejercido una poderosa influencia en toda la vida de los bárbaros, resultó ser, al mismo tiempo, un síntoma de la transformación de su organización social. En efecto, la adopción de una nueva religión sólo fue posible en las condiciones de una importante transformación de las estructuras tradicionales de los germanos. La Iglesia aportó también importantes cambios en el derecho. La moral y la ley, pese a ser categorías tan próximas, ya no eran en la Edad Media sinónimas. La moral abarcaba el dominio de la vida interior del hombre y estaba ligada a su conciencia, a la expresión de su libre voluntad, mientras que la ley se entendía como una fuerza supraindividual a la que el hombre había de someterse.

El derecho bárbaro no fue eliminado y superado del todo por la Iglesia y la vida práctica de la sociedad feudal; aunque de manera parcial, pasó a formar parte del derecho medieval. El carácter general del derecho, al igual que el de los demás componentes de la vida, venía en gran parte determinado en la Edad Media por la doctrina cristiana.

La Iglesia era la propagadora de la concepción nomocrática del derecho contenido en la Biblia, especialmente en las Epísto-

las de san Pablo (*vid* la *Epístola a los romanos*, 13). La teoría del derecho divino servía de base a la tesis del imperio universal de la ley establecida por Dios. El acto del bautismo, que transformaba al «hombre natural» en cristiano, en miembro fiel de la Iglesia, era considerado como un nuevo «nacimiento». El individuo no era en la sociedad un *homo naturalis* sino un *homo Christianus*. El bautismo, que representaba un medio específico de inserción del individuo en la comunidad medieval, imponía a aquel normas jurídicas que no podía violar pero en cuya creación no participaba. La ley, en general, no la establecían los hombres, sino que era un don de Dios *(lex est donum Dei)*. Los miembros de la Iglesia constituían la comunidad de fieles *(universitas fidelium)*, en la que estaban integrados tanto el clero como la grey, y no tenían todos los mismos derechos. Aunque todos los hombres eran iguales por naturaleza, el clero estaba por encima de la grey. Dentro de esta última tampoco todos eran iguales, dada la diferencia de «méritos» ante Dios. La jerarquía de méritos y servicios suponía desigualdades en los derechos de los individuos. El servicio era el fundamento de la situación social del hombre.

Por encima de todos estaba el monarca instituido por Dios. De la misma manera que el mundo, el macrocosmos, estaba gobernado por Dios, y el cuerpo humano, el microcosmos, por el alma, el cuerpo político lo gobernaba el soberano; las relaciones de este último con sus súbditos se podían comparar a las de la cabeza con los miembros del cuerpo humano. El poder del monarca no dependía de la voluntad de los gobernados. Estaba sometido únicamente a Dios y no le servía sino a él *(rex-minister Dei)*. Pero la Iglesia subrayaba que el monarca por la gracia de Dios era responsable ante la misma, ya que sólo la Iglesia proclamaba la voluntad divina. El monarca no estaba pues ligado a ninguna institución terrestre. El rey aportaba la ley a todos los súbditos, que estaban obligados a obedecerle en todo, dado que había recibido la unción divina. Todo delito contra el monarca era una traición y a la vez un pecado, pues el culpable ofendía con ello al poder divino representado por el rey. El monarca, a su vez, debía velar por el bien de sus súbditos. El fundamento básico del derecho no estaba en el asentimiento sino en la obediencia incondicional, en la fidelidad de los súbditos. Estos últimos no podían influir en el derecho dadas su falta de conocimientos y de discernimiento. De acuerdo con esta concepción, el soberano disponía de un poder ilimitado, unilateral, sobre sus súbditos y no tenía ninguna obligación hacia ellos. Gozaba inclu-

so de dominio *(dominium)* sobre sus bienes personales y podía disponer de ellos en interés de la comunidad (260, 38; 261).

En la base de estas ideas tan alejadas de la realidad estaba la idea de la prioridad del bien general, representado por el monarca, frente a los intereses de los individuos. El derecho, al igual que el «cuerpo social», era inmortal, mientras que el hombre era mortal. Lo que es importante es el bien del conjunto y no el de una parte minúscula del mismo, el individuo aislado. En esta teoría, el hombre estaba considerado como totalmente absorbido por la sociedad, por ese gran organismo único, en el que cada miembro realizaba una función determinada, tenía su propia vocación *(vocatio)*. Por consiguiente, el individuo no existía por sí mismo. Lo importante no era su personalidad sino el cargo que ocupaba, la función que cumplía.

De esta manera, el derecho se concretaba en la imagen del soberano, que era la encarnación de los principios legales *(lex animata)*, conocía los intereses de la comunidad y velaba por la justicia. Sólo la Iglesia tenía competencia para decidir en qué casos el monarca que había hecho un mal uso de su poder dejaba de ser representante y servidor de Dios; sólo ella tenía autoridad para distinguir al *«tyrannus»* del *«rex justus»*, y sólo la Iglesia podía privar al tirano de los poderes acordados al soberano justo y liberar a los súbditos de la obligación de someterse a tal tirano. Es sabido que ideólogos de la teocracia papal intentaron llevar a la práctica estos principios, y no siempre sin éxito: esa fue la política y la teoría que desarrollaron papas como Gregorio VII e Inocencio III. Sin embargo, los ideólogos de la monarquía absoluta por la gracia de Dios afirmaban que el rey tampoco dependía de la Iglesia y que era la encarnación de Dios sobre la tierra. Los esfuerzos que llevaban a cabo los monarcas para fundamentar sus lazos con la realidad transcendental encontraban eco en la conciencia popular. La naturaleza sagrada del poder del emperador o del rey se explicaba fácilmente por la imagen de que la comunidad, formada por los súbditos y los representantes del poder, incluía en sí misma a Dios (127). Cristo era representado a menudo como monarca. La ceremonia de coronación de un soberano terrestre iba acompañada siempre de ritos religiosos que mostraban de manera concreta y visible el carácter divino de su poder.

La vida introducía serias correcciones en la doctrina teocrática del derecho y la contradecía a cada paso. A pesar de todo, merece atención la alta valoración que del derecho hacía esta teoría. Esa valoración reflejaba realmente, de manera idealiza-

da, el inmenso papel que jugaba el derecho en la vida de la sociedad feudal. Abstraída, como todo ideal, de la práctica jurídica diaria, la teoría nomocrática del derecho divino proporcionaba al mismo tiempo un sentido elevado a dicha práctica.

Si de la doctrina de los teólogos, de los juristas y de los ideólogos del Estado, pasamos a las ideas que tenían en la Edad Media una difusión muchísimo más amplia, y que no estaban tan claramente formuladas sino que se trataba de premisas en las que se basaba la elaboración y la aplicación de las leyes, descubriremos en ellas elementos que coincidían con la doctrina de san Pablo y otros que estaban en contradicción con ella. Según las ideas más difundidas el derecho era un elemento inherente al orden del mundo y tan eterno e inmutable como el universo mismo (253). El mundo era impensable sin las leyes, tanto el mundo de la naturaleza como el de los hombres. La sociedad estaba basada en el derecho, que también determinaba las relaciones entre los individuos: «donde hay sociedad, ahí está el derecho» *(ubi societas, ibi jus)*. Todos los seres vivos y hasta las cosas tenían su propio derecho: era una característica obligada de toda criatura de Dios (por eso, incumbía responsabilidad, ante cualquier contravención, no sólo a las personas sino también a los animales y hasta a los objetos inanimados). La situación de todos los seres determinaba su género de vida y su comportamiento. Tal era la concepción medieval del «derecho natural», concepción que implicaba una interpretación religiosa de la ley universal.

A nadie, ni al emperador, ni al soberano, ni a ninguna asamblea de notables o de representantes de la tierra le pasaba por la imaginación elaborar nuevas leyes. Dado que se consideraba a Dios fuente del derecho, resultaba evidente que éste no podía ser injusto ni malo; era un bien por su propia esencia. El derecho era sinónimo de justicia. Sólo la vulneración del derecho o el olvido del mismo podían ser malos. De la misma manera que en el mundo se consideraba al mal una insuficiencia, la injusticia provenía de la no aplicación del derecho. El derecho, en efecto, era justo, por ser razonable y corresponder a la naturaleza del hombre. Santo Tomás de Aquino definía el derecho como la «instauración de la razón para bien de todos por aquel que vela por la comunidad». Era fundamental, además, que se observasen todos sus requisitos: el derecho había de ser equilibrado, servir al bien de todos y remitirse a la competencia de la correspondiente autoridad legislativa (ST, I, 2, *quaest.* 90, *art.* 4).

Otro rasgo intrínseco al derecho era su antigüedad. El dere-

cho no podía ser objeto de innovación: existía desde el comienzo de los siglos, de la misma manera que existía la justicia eterna. Eso no significaba que el derecho estuviese codificado por entero y que no necesitase de posteriores elaboraciones. Globalmente, en tanto que noción, estaba impreso en la conciencia moral, y de él se extraían unas u otras normas jurídicas que, por alguna razón, no habían visto todavía la luz. El derecho no se elaboraba *ex novo,* sino que se le «buscaba» y se le «encontraba». Pero la antigüedad del derecho no hacía referencia tanto a la época de su elaboración como al grado de indiscutibilidad del mismo, de su solidez. Derecho antiguo quería decir derecho bueno y justo (181, 3 y sigs.)[1]. Los grandes hombres de leyes de la Edad Media no eran legisladores; se contentaban con encontrar el derecho antiguo y restablecerlo en todo el esplendor de su justeza; además, no se suprimía el derecho vigente hasta entonces, sino que se completaba y sólo podían perder vigencia las tergiversaciones que del mismo habían hecho los hombres.

Así, la redacción del derecho frisón iba siempre precedida de una peculiar introducción histórico-jurídica, muy característica de la Edad Media, en la que se decía que los frisones debían regirse por el derecho que Dios había establecido cuando Moisés conducía al pueblo de Israel a través del mar Rojo. Después de enumerar los diez mandamientos se citaba a los profetas, luego a los reyes —empezando por Saúl y David— que habían reinado hasta el nacimiento de Cristo, y, por último, a los emperadores romanos, incluyendo naturalmente a los monarcas francos y ger-

---

[1] La teoría de F. Kern sobre «aquel viejo y buen derecho» ha sido criticada en los años 60 y 70 (189; 187; 171, 258 y sigs.). Los críticos tienen evidentemente razón en la medida en que subrayan la influencia del derecho romano sobre la legislación del medievo temprano y muestran tanto la existencia de innovaciones jurídicas en aquella época como la argumentación de las mismas por parte de los teóricos de la sociedad feudal (184, 157-188). El cuadro que esbozó Kern es estático; Kern no contestó a la pregunta de cómo funcionaba el viejo derecho en la práctica, en las cambiantes situaciones sociales. La calificación que hace Kern del derecho medieval como «viejo y bueno» es justa, fundamentalmente, para el derecho corriente (254, 26 y sigs.). Sin embargo, a nuestro modo de ver, sus ideas no pierden relevancia en el plano histórico-cultural ya que, en el aspecto en cuestión, lo esencial no son las variaciones concretas ni la diversidad de relaciones reales, sino los principios que están en la base de las representaciones predominantes acerca del derecho. El derecho cambiaba, se desarrollaba, se introducían nuevas leyes; y a pesar de eso, en la concepción de la gente del medievo, el elemento que daba solidez y fundamento a la norma jurídica seguía siendo el precedente, que en aquella época se expresaba por referencia a que las fuentes de la norma se hallaban en la «remota antigüedad».

manos hasta el momento de la codificación del derecho frisón (228, 24-32). De esta manera, el derecho vigente entre los frisones se hallaba incluido en la tradición jurídica ininterrumpida, cuya existencia se remontaba a los primeros tiempos de la humanidad. Pero la historia del derecho, en el sentido propio de la palabra, era otra cuestión.

Igualmente, las leyes del rey anglosajón Alfredo comenzaban por una larga introducción que contenía los Diez Mandamientos y otras leyes bíblicas, así como una breve exposición de la historia de los Apóstoles y las resoluciones de los concilios ecuménicos y nacionales. Alfredo valoraba muy modestamente su propia actividad legislativa: «No me atreví a escribir muchas de mis ideas, porque no podía prever con exactitud lo que mis sucesores aprobarían.» Pero recogió los aspectos más justos de las leyes de sus predecesores (los reyes ingleses Ethelbert, Ine y Offa), y deja de lado el resto. Su compilación fue aprobada por los consejeros de Alfredo (200, 26 y sigs., 46 y sigs.).

La tarea del legislador no era pues la de elaborar nuevas leyes sino la de hacer una selección, en el derecho antiguo, de las disposiciones más sabias y justas. La posterior legislación anglosajona de los siglos X y XI estaba compuesta en gran medida por leyes tomadas de entre las primitivas, que se alternaban con nuevos decretos. Al elaborar el derecho consuetudinario, no era raro que se atribuyeran las reglamentaciones a uno u otro soberano famoso de tiempos anteriores. Una parte importante de las antiguas leyes noruegas eran consideradas *Leyes de Olaf el Santo* aunque en realidad era la compilación del derecho consuetudinario establecido en un período muy posterior. En Inglaterra se llamaba a la compilación de comienzos del siglo XII *Leyes de Eduardo el Confesor,* que en realidad no tenía ninguna relación con aquélla. El rey lombardo Rothari consideraba que su labor no debía consistir en elaborar nuevas leyes sino en codificar el antiguo derecho popular que estaba necesitado de enmiendas y mejoras (155, 2).

El derecho de un país podía pues ser completado y mejorado. En otras palabras, se podía «encontrar» artículos no incluidos antes en las leyes que existían, pero que se conservaban en la conciencia moral del pueblo, verdadero crisol de los tesoros de la justicia. Por eso, la conciencia de justicia del pueblo era considerada como la otra fuente del derecho, junto al origen divino del mismo. El derecho se conservaba ante todo en la memoria de los hombres más prudentes y sabios, los legistas. Pero los legistas

(los *lagmen*, legisladores de los países escandinavos, los *rachimbourgs* y *échevins* en Francia, los *witan* y *liberi et legales homines* en Inglaterra) no creaban nuevas normas jurídicas. Conocían la «antigüedad», la antigua costumbre. O, al menos, así entendían ellos su papel de legisladores.

Todos estaban sometidos a la costumbre y a la ley, y en primer lugar el soberano. Su función más importante consistía en respetar el derecho. La idea de que el monarca debía proteger la ley, ser benevolente y justo, impregnaba los múltiples *Espejos reales* medievales, que contenían las instrucciones para los monarcas y ponían el énfasis en sus cualidades personales. Cosa natural en una época en la que el poder real se identificaba con la personalidad del monarca.

Al acceder al trono el monarca prestaba juramento a la ley. La Edad Media no conoció ningún sistema de derecho público. El soberano debía respetar la costumbre y reinar de acuerdo con ella. Si infligía la ley, los súbditos no estaban obligados a someterse a la injusticia. «El individuo debe alzarse contra el rey y su consejo tan pronto como aquél obre mal, y debe hacerle frente por todos los medios aunque el rey sea pariente suyo o su señor. Y no viola con ello su juramento de fidelidad», decía *El espejo sajón* (cit.: 180, 167, 372-376). Isidoro de Sevilla modificó las palabras de Horacio para fundamentar la idea de que el rey era realmente rey si actuaba en justicia, y que de otra manera no lo era *(Rex eris si recte facies, si non facias, non eris)* (PL, t. 82, 342). El soberano que violaba el derecho se veía privado de las bases legales que sustentaban su poder y sus súbditos quedaban liberados del juramento prestado. Los súbditos estaban obligados también a defender la ley, incluso contra el rey que la infligiera. La obligación de observar la ley no partía de un acuerdo sino de la concepción de la fuerza universal del derecho al que todos estaban sometidos. Por consiguiente, el derecho unía a todos, era de hecho un lazo general entre todos los individuos. Este principio entra radicalmente en contradicción con la concepción teocrática, según la cual el príncipe estaba por encima de la ley y sólo rendía cuentas a Dios.

Sin embargo, aunque obtuviese, en determinadas condiciones, el derecho a oponerse a un soberano arbitrario, que no cumpliese su misión con respecto a la ley, el pueblo no tenía derecho a cambiar la forma de gobierno; el puesto del monarca derrocado había de ser ocupado por otro nuevo. Eso presuponía que el soberano tenía derecho de sucesión al trono; debía contar

además con el acuerdo y la unción del poder espiritual. La sola pertenencia a la familia real, por muy importante que fuera, no representaba condición suficiente para acceder al trono: tanto en los reinos de los bárbaros como en las primeras monarquías feudales era necesario además el acuerdo del «pueblo» —en realidad, el apoyo de la nobleza.

De la misma manera, la introducción de nuevas leyes elaboradas por el monarca, exigía el acuerdo de los súbditos *(consensus fidelium)*. Los «mejores y los ancianos» *(meliores et maiores)*, que representaban a los súbditos y encarnaban las concepciones jurídicas del pueblo, habían de juzgar en qué medida las leyes reales propuestas correspondían al antiguo derecho vigente.

En la Edad Media, las instancias judiciales reflejaban, en la práctica, la preeminencia del derecho y de la justicia, y su independencia con respecto al soberano. Así, en Inglaterra, aunque los jueces estaban al servicio del gobierno, manifestaban una cierta independencia en lo que al monarca se refería y no se convertían en simples ejecutores de la voluntad del mismo: en los casos en que la ley y el derecho consuetudinario entraban en contradicción con la voluntad del rey, los jueces reales se ponían de parte del derecho. Ese mismo principio era el que fundamentaba las intervenciones de los señores feudales contra los reyes que infligían las leyes y las costumbres del país. Es sabido que la «Carta Magna» de las libertades fue el resultado de una intervención de ese tipo por parte de los barones y caballeros ingleses. Consideraban tal acción perfectamente legal y derivada de la esencia misma de la estructura jurídica inglesa. La introducción en la «Carta» de la decisión de crear la comisión de veinticuatro barones, que no sólo habían de limitar el poder del rey sino que estaban obligados a presionarle por medio de las armas en el caso de que violara la «Carta», sin duda no estaba en contradicción con el espíritu del derecho y la concepción de las relaciones entre el rey y sus vasallos directos. Desde el punto de vista de la conciencia medieval, no había nada de paradójico en la noción de guerra justa *(bellum iustum)*.

En tiempo normal, los súbditos se sometían a su soberano legal. Pero ese sometimiento no se expresaba tanto en una obediencia pasiva como en su fidelidad. La diferencia entre la fidelidad *(fidelitas)* y la simple obediencia estribaba en la existencia de determinadas condiciones que establecían el servicio de los «fieles súbditos» a su señor, servicio que también se ejercía a la recíproca: el vasallo debía fidelidad al señor, que, a su vez,

adquiría compromisos con respecto al vasallo. Está difundida la opinión de que las relaciones entre el señor y el vasallo se establecían en base a un acuerdo. Sin embargo, tal concepción moderniza en parte las relaciones sociales de la Edad Media, haciendo de las relaciones feudales una especie de contrato de la época capitalista. En realidad, el fundamento de la relación entre fidelidad y protección estribaba en la idea del sometimiento a la ley, a la costumbre, tanto por parte del soberano como de sus súbditos; la fidelidad de ambas partes era su fidelidad al derecho. En realidad, el juramento de fidelidad no era tan sólo recíproco, sino que iba también dirigido al principio supremo al que estaban sometidas las dos partes.

Dado que el derecho se concebía como antiguo, la referencia a la Antigüedad era precisamente lo que le confería autoridad. La innovación no portaba ese sello, por lo que toda actividad legislativa pasaba principalmente por reactualizar el derecho antiguo, por descubrir y precisar las costumbres ancestrales. El derecho de esa época estaba orientado hacia el pasado. Esa alta valoración de lo antiguo era característica de todas las esferas de la vida medieval. El tradicionalismo medieval no era sólo conservadurismo y fuerza de la costumbre. En la orientación hacia lo antiguo *(Nihil innovetur nisi quod traditum est,* Cipriano) el hombre del medievo veía una virtud particular, dado que lo antiguo tenía valor moral. Lo nuevo provocaba desconfianza, el espíritu innovador era sinónimo de sacrilegio e inmoralidad. «No cambies de lugar las piedras que colocó tu padre... —enseñaba el monje del siglo V, san Vicente de Leríns— porque si bien conviene evitar la innovación, conviene, por el contrario, seguir lo que es antiguo; porque si lo nuevo es vil, lo antiguo en cambio es sagrado» (262). La conciencia medieval era fundamentalmente estática; la idea del desarrollo, tal y como hemos mostrado más arriba, le era ajena. El mundo no cambiaba ni se desarrollaba. Desde el origen, Dios había creado un mundo perfecto que permanecía en estado de creación inalterable y cuya concepción era la de una jerarquía por grados y no un proceso dinámico. Por consiguiente, el derecho, que era uno de los elementos constituyentes de la estructura del mundo, se consideraba inmutable. No se conocía la fecha de su origen sino tan sólo el momento de su formulación; tampoco se sabía el tiempo de abrogación. Era extratemporal.

La Edad Media sólo reconocía la existencia de aquello que disponía de estatuto jurídico. La ciudad, al constituirse, se apresuraba a obtener determinados derechos; la vida oficial de los

gremios, universidades y otras corporaciones comenzaba a partir de que le fuera otorgado un estatuto; las comunas campesinas se proveían de cartas especiales que garantizaban su estatuto; los señores, que disponían de poder jurídico o militar, se preocupaban de que ese poder fuese oficializado en forma de inmunidades todo lo amplias que podían, otorgadas por el monarca; todas las instituciones medievales contaban con códigos jurídicos especiales. Sin la sanción del derecho, las relaciones sociales no tenían valor.

Los conflictos sociales y políticos más importantes de la Edad Media se percibían por los hombres de aquella época no sólo como luchas de carácter religioso, sino también de carácter jurídico. Limitémonos aquí a algunos ejemplos conocidos: la lucha por la preeminencia política entre los emperadores germanos y los papas tenía su origen primero en la investidura, es decir, en el derecho a nombrar obispos; el dramático enfrentamiento entre el rey inglés Enrique II y el arzobispo Thomas Becket estaba motivado por la disputa de las competencias jurídicas del rey; la violación del derecho y de las costumbres feudales por Juan Sin Tierra condujo a la situación que abrió paso a la «Carta Magna». La consolidación de la monarquía francesa exigió la colaboración de legistas expertos en derecho romano; los servicios de éstos resultaron también necesarios en la lucha entre Felipe IV y el papa Bonifacio VIII. En las universidades medievales, las facultades más antiguas y con mayor influencia eran, además de las facultades de teología, las de derecho. La llegada del derecho romano a Europa, generada por toda una serie de causas sociales, económicas y políticas, ejerció una gran influencia en todos los aspectos de la vida social.

Derecho y costumbre

El derecho no se concebía únicamente como condición general de la sociedad en su conjunto, sino también como rasgo importantísimo de cada uno de los miembros de esa sociedad. Los hombres se caracterizaban en primer lugar por su estatuto jurídico. En el feudalismo, al igual que en la sociedad bárbara, el estatuto era indisociable de la persona.

El estatuto era generalmente hereditario, y el hijo lo recibía del padre. Sin embargo, se podía modificar. El soberano podía acordar nuevos derechos y privilegios a una u otra persona. El

campesino que iba a la ciudad tras haber abandonado a su señor, adquiría la libertad individual y cambiaba su estatuto haciéndose ciudadano, miembro de la comunidad urbana o de una corporación. Un simple hombre libre y hasta uno que no lo fuera podía, rindiendo homenaje, haciendo juramento de fidelidad al señor, convertirse en caballero, obtener los derechos jurídicos propios del caballero. Todo laico que accedía al sacerdocio entraba a formar parte del clero, clase jurídica particular que gozaba de privilegios especiales. Por eso, en la Edad Media, las categorías de orden y de derecho de la población no se presentaban como castas fijas y cerradas, sin que fuese posible el paso de una a otra. La movilidad jurídico-social era bastante grande en la sociedad feudal. Pero el rasgo esencial del estatuto jurídico del hombre del medievo era el hecho de que tal estatuto —heredado o adquirido— seguía vinculado directamente a la naturaleza interna del individuo, y, según las representaciones de aquella época, influía en el hombre, en su aspecto moral y en los rasgos fundamentales de su carácter; determinaba la esencia del hombre. En el derecho los estatutos sociales se describían a menudo como conceptos morales. Los señores eran designados como los «mejores», los «más dignos», mientras que se reservaban para las gentes sencillas los epítetos de «bajos», «villanos», «los peores». Para los legisladores medievales, la sociedad se dividía en «nobles» y «plebeyos». A señores y vasallos se les diferenciaba también en el plano moral. ¡Era una visión de las cosas que resultaba extremadamente cómoda para la clase dirigente!

Todas las categorías sociales eran también, y sobre todo, categorías jurídicas. La Edad Media no reconocía prácticamente al individuo o al grupo de individuos no «representado» jurídicamente. Las diferencias de clase no aparecían en forma pura; la posición venía determinada por rasgos de clase. La importancia del individuo no dependía, en primer lugar, de los bienes que poseía, sino de los derechos de que gozaba. El más pobre de entre los nobles estaba situado por encima del burgués más rico, porque el dinero, y ni siquiera la posesión de tierras, proporcionaban reconocimiento oficial ni amplios derechos: era necesario para ellos ser de ascendencia noble o conseguir ser noble por gracia del monarca. Las prerrogativas legales, la alta alcurnia y la magnanimidad eran los principales criterios de pertenencia a la capa dirigente de la sociedad. La riqueza, en general, iba unida en la práctica a la nobleza, pero no era un rasgo fundamental del noble. La sociedad feudal era una sociedad estamental.

Tal enfoque del derecho hacía que fuese enorme el papel del mismo en el sistema de relaciones sociales.

El papel de las relaciones jurídicas aumentó todavía más como consecuencia de la fuerte ritualización de la práctica social de los hombres del medievo. En la sociedad tradicional, el comportamiento era normal cuando seguía los cánones establecidos y no se desviaba de tales cánones, admitidos de una vez para siempre. Tales cánones adquirían la fuerza de arquetipos morales y el alejamiento de los mismos no sólo se consideraba censurable sino también, a veces, como una violación de la ley. Todos los acontecimientos más importantes de la vida de los individuos —el matrimonio, la incorporación al clan, ser armado caballero, la admisión en una corporación, recibir y repartir la herencia, litigar, la firma de negocios comerciales, la transmisión de tierras, la toma de hábitos, la excomunión de la Iglesia, las fiestas, las embajadas, etc.— estaban sometidas a un ritual particular, iban acompañadas de procedimientos especiales que, de no respetarse, invalidaban el acto. Por consiguiente, la actividad del hombre se situaba dentro de un cuadro jurídico inmutable y estrictamente definido, fuera del cual tal actividad era impensable y vana.

Sin embargo, esta época de formalismo y ritualización universales estaba lejos de representar una forma «burocrática», «de papeleo» (más exactamente, «de pergaminos»). Aun refiriéndonos a personas cultas —el clero, en primer lugar—, habrá que suponer que símbolos tales como el de la ingestión de un libro con textos sagrados o la bebida de vino con el que habían sido borradas las letras *(vid.* 6, 189, 200, 203 y sigs., 208) no eran simplemente signos de «cultura libresca» sino elementos de una cultura en la que el libro seguía estando lleno de misterio, era un objeto sagrado, raro y valioso. Muchos de los actos no se consignaban en absoluto en cartas u otros documentos: en lugar de eso, se realizaba el correspondiente ritual. Como es sabido, durante el proceso de gestación del feudalismo en Europa, las donaciones de tierras estuvieron muy extendidas. La concreción de las mismas pasaba por establecer un documento. Sin embargo, los pueblos germanos, tras haber tomado la Carta *(carta)* del sistema jurídico romano, no asimilaron su sentido más profundo. Al parecer, la función de la carta consistía en fijar en ella la transacción en cuestión; ese texto atestiguaba en lo sucesivo los derechos de propiedad. Pero en el medievo temprano la mayoría de la población experimentaba una cierta desconfianza por los documentos escritos y no comprendía la naturaleza jurídica de los

mismos; eran textos que, por otra parte, muy pocos podían leer. Por ello, a la vez que se redactaba y entregaba la carta, se seguían practicando las antiguas costumbres de lanzamiento o entrega simbólica de un puñado de tierra, de césped, de una rama, etc. En la carta veían fundamentalmente un objeto, un trozo de pergamino; antes de redactar el texto, se acostumbraba a poner sobre la tierra que iba a ser objeto de transacción el pergamino y los útiles de escribir, para que la «fuerza de la tierra» penetrara en el pergamino e hiciera inviolable y efectiva la carta que iba después a ser escrita en aquél. Sólo un rito mágico podía dar validez al acto jurídico.

La carta era, pues, un símbolo. Por eso podía incluso no contener texto; el uso de las *cartae sine litteris* estaba bastante extendido. El soberano que quería asegurarse la obediencia de sus súbditos o transmitirles sus órdenes, podía enviarles un simple trozo de pergamino o su sello sin añadir ningún texto. Esos símbolos de su poder eran suficientes. Durante mucho tiempo se prefirió los testimonios orales a los documentos, confiando en la memoria más que en el texto escrito (121, 21-22, 175, 211).

Independientemente de si se redactaba o no el documento, la esencia del acto venía determinada por el ritual. Por eso jugaban un papel muy importante los testigos presentes en la conclusión del acto. El acto estaba pensado para un círculo relativamente limitado y estable de gentes, que vivían en la misma localidad y que se conocían personalmente. El número de testigos que tomaban parte en el procedimiento de enajenación de la propiedad de la tierra podía llegar a varias decenas de hombres. Y cuando un individuo llegaba a otra localidad no se le exigía necesariamente una carta que atestiguase su estatuto y se le tomaba por quien él decía ser. Dado que el estatuto del individuo no era considerado un signo exterior sin importancia sino el factor que determinaba su naturaleza y cualidades morales, el comportamiento de éste era la mejor prueba de la veracidad de sus declaraciones con respecto a su pertenencia social o estamental.

En tales circunstancias el derecho se convertía en la forma universal de actividad de los individuos y de los grupos sociales, y éstos lo veían como el fundamento de todo su comportamiento. En la vida espiritual de la sociedad medieval el derecho no podía dejar de formar parte de la conciencia de los hombres, en tanto que una de sus principales categorías.

Pero el derecho medieval no constituía un sistema armonioso y acabado, cuyas partes concordaran por entero. En realidad, no

había en la sociedad feudal un fenómeno más contradictorio y embrollado. Concebido como una fuerza de unión general, el derecho dividía al mismo tiempo a los individuos, al generar pretensiones recíprocas y confusas disputas. Durante mucho tiempo no existió una representación del derecho como fenómeno aislado de los hombres o como abstracción. Por eso no existía el «derecho en general». Es más, en el medievo temprano ni siquiera había un derecho único para todos los habitantes de un mismo país. En los reinos germánicos, bajo cuyo poder se encontraba la población del antiguo Imperio romano, los germanos y los «romanos» conservaban su propio derecho; cada tribu, cada pueblo, vivía «según su propia ley»; los miembros de cada tribu se sometían al derecho y a las costumbres de aquélla, independientemente del lugar en que vivieran. Sólo poco a poco pudo el poder real introducir, junto a las prácticas jurídicas, leyes obligatorias para todos los súbditos. De la misma manera, el monarca de los primeros tiempos era el rey de la tribu y no del país: *rex Francorum* y no *rex Franciae,* el rey de los anglos o los sajones y no el rey de Inglaterra. Sin embargo, incluso mucho más tarde, los representantes de cada pueblo, de cada tierra y de cada región tenían su propio derecho y sus propias costumbres. En una ordenanza judicial de Nuremberg, datada en 1455, se notificaba que el juez debía estar en territorio de Franconia, junto al puente del camino que conducía a Neuenstadt, para anunciar la puesta fuera de la ley de un franco; en territorio de Suabia, tras el puente de piedra situado en el camino de Onolzbach, para la de un suabo; en territorio de Baviera, frente a Frauentor, cuando el delincuente fuera un bávaro. Y si era sajón, entonces debía situarse frente a la Tiergartentor, en el camino de Erlangen (163, 550).

En el interior del derecho medieval no existía coherencia, lo que daba pie a diferentes interpretaciones y litigios. Siendo sinónimo de equidad, el derecho no estaba sin embargo orientado hacia la verdad tal y como nosotros la concebimos: se consideraba verdadero lo que había sido probado en el juicio mediante promesa, juramento y observación rigurosa de los procedimientos prescritos por la costumbre. Se creía más en los juramentos, rituales, ordalías y duelos que en las pruebas materiales, fueran éstas las que fueren, y en las demostraciones, ya que se estimaba que con el juramento se desvelaba la verdad, porque ese acto solemne no podía ser ejecutado contra la voluntad divina. La más mínima desviación de las fórmulas admitidas de una vez por todas, la no observación de todos los ritos, tan sólo significaba

una cosa: el que se había desviado del texto, el que había vulnerado el procedimiento no tenía razón y Dios no dejaría que el culpable ganase el litigio. La verdad sólo podía manifestarse en el cuadro de un formalismo totalmente claro y respetado en todos sus puntos, del proceso judicial.

Los rasgos mencionados se remontan a la época de los bárbaros. Pero sería erróneo ver en el carácter ritual del derecho medieval una simple reminiscencia de las épocas precedentes. Durante todo el medievo, junto a costumbres y prácticas realmente heredadas del derecho anterior a la época feudal, surgieron y se difundieron toda suerte de nuevos ritos y ceremonias, fórmulas y juramentos. El origen de ello no estaba en la permanencia en un estadio arcaico de desarrollo, sino en la naturaleza misma de la sociedad feudal que se construía a partir del comportamiento reglamentado de todos sus miembros. El comportamiento informal, libre de convencionalismos y no limitado por los preceptos, no era típico del medievo. Cada individuo ocupaba el lugar que le había sido asignado y tenía que obrar en consecuencia. El papel social que interpretaba preveía un «guión» completo de comportamiento, que dejaba poco lugar a la iniciativa y a la originalidad. De ahí procedía el «alto valor significante» del comportamiento social de los miembros de la sociedad feudal: a cada acto se le atribuía una significación simbólica y había de ser realizado de una forma establecida definitivamente y siguiendo el modelo adoptado por todos. Los objetos más diversos (la espada, la lanza, el martillo, el bastón, la silla, el guante, el tocado, la llave y muchos otros) cumplían, además de su papel pragmático, la función de símbolos y se utilizaban en los procesos y en otros procedimientos jurídicos.

Los primeros documentos jurídicos de la Europa medieval fueron las *leges barbarorum*, que eran los códigos jurídicos de las tribus bárbaras instaladas en territorio del antiguo Imperio romano. La costumbre ancestral reinaba por entero, pero sólo en parte estaba recogida en las «leyes». Las «leyes» bárbaras asimilaban a costumbre las innovaciones que habían sido introducidas en éstas. A menudo se codificaban también en las «leyes» costumbres que en la práctica habían perdido su valor: el respeto a los tiempos antiguos, la fe en el carácter sagrado de la costumbre, dictaba la necesidad, a pesar de todo, de incorporar también estos reglamentos anticuados que a veces no concordaban con las nuevas normas. Más adelante, las leyes establecidas por los monarcas medievales tomaron la forma de «mejoras del derecho»,

esto es, de codificación de normas que se suponía habían existido antes pero que no habían sido recogidas; o también la forma de depuración de las alteraciones y «lucubraciones humanas» introducidas en las leyes. De esta manera, la innovación se presentaba en la esfera del derecho como una práctica conservadora. En consecuencia, el derecho tradicional se cubrió de enmiendas y tomó una forma estratificada: lo antiguo se conjugaba con lo nuevo.

En su deseo de restablecer el derecho en su pureza inicial, los hombres del medievo se dejaban guiar por la representación de un derecho ideal, tal y como éste debía ser para que concordara con sus ideas acerca de la justicia. Para llevar a cabo esa aspiración recurrían a veces a falsificaciones. En una situación en la que los monjes y el clero detentaban el monopolio de la escritura, la redacción de tales documentos falsos no encontraba por lo general oposición. Pero, en aquella época, la falsificación de un acto jurídico no siempre se realizaba de manera descarada y consciente, y respondiendo tan sólo al propio interés. La cuestión era mucho más complicada. El «engaño piadoso» *(pia fraus)* rayaba en el autoengaño. Cuando al copiar el texto de un título de donación un monje lo corregía, partía de la convicción de que la tierra a que hacía referencia aquel documento no podía dejar de ser ofrendada a un lugar santo —el monasterio, en ese caso— ya que sería injusto, y por lo tanto imposible, que pasara a ser propiedad de un miserable laico. A sus ojos esto no era una falsificación, sino el triunfo de la justicia sobre la mentira. Al escribir esa falsa carta, que atribuía a un soberano de tiempos pasados la donación al santo lugar de esa propiedad agraria, no se hacía sino rendir tributo a aquel piadoso rey que «tenía» que haber obrado así, y se consignaba, a la vez, la circunstancia, evidente para los hombres del medievo, de que, dado que el derecho de propiedad existía, tenía que ser antiguo. De la misma manera, al prestar con frecuencia falso testimonio, los hombres se guiaban por su conciencia de la justicia, que exigía reparar los errores jurídicos.

Los documentos debían ser expresión de la verdad suprema, es decir de la justicia, y no establecer simplemente hechos casuales. Porque la verdad no residía en los vulgares hechos de la vida cotidiana sino en la conciencia del derecho que poseía, en primer lugar, el clero. Las *Decretales* de Isidoro Mercator, que trataban de fundamentar el poder soberano de la Iglesia romana sobre Europa occidental y atribuían al emperador Constantino los

dones hechos al obispo de Roma, eran falsas; pero se trataba de un documento falso que expresaba una «verdad ideal»: la hegemonía papal en el mundo medieval. La opinión de que es difícil encontrar un representante mejor del «espíritu del tiempo» medieval que un falsificador, puede compartirse (150). M. Bloch señala esta paradoja: el respeto al pasado, en la Edad Media, hacía que se tratara de representarlo no como era sino como debería ser (107, 142). Recurrían a las falsificaciones tanto las instituciones religiosas como las laicas, que trataban de probar a toda costa su gran antigüedad y, por consiguiente, su respetabilidad y legitimidad. Hacían que la universidad de París se remontara a los tiempos de Carlomagno, la de Oxford a los del rey Alfredo, y el fundador de la de Cambridge sería nada menos que el legendario rey Arturo. Como consecuencia de la falta de rigor histórico del pensamiento imperante, los documentos no se falsificaban en el estilo del tiempo al que se pretendía pertenecieran, sino en el estilo de su propio tiempo.

Los cronistas medievales proclamaban invariablemente que la verdad era el objetivo principal de sus obras y un rasgo inalienable de las mismas. Pero sus escritos estaban con frecuencia repletos de datos inventados y de historias fantásticas, y eso sin referirnos al hecho de lo mucho que omitían. Es evidente que la verdad, desde el punto de vista de esa época, era algo que se parecía poco a la verdad científica de los tiempos modernos: para los hombres de entonces la verdad había de responder a normas ideales, no había de conformarse a la marcha efectiva de los asuntos terrestres, sino a las prescripciones más elevadas del designio divino.

Por otra parte, en una sociedad fundada en el principio de fidelidad a la familia, al clan, al señor, la verdad no podía ser un valor independiente de los intereses concretos del grupo. La fidelidad a la verdad era suplantada por la fidelidad al señor y por la fe en Dios. La verdad era, en cierto modo, «antropomorfa».

La historia del medievo abunda en impostores y usurpadores que se hacían pasar por soberanos legítimos o descendientes de ellos. Como es lógico, el hecho de que con mucha frecuencia fuesen reconocidos por el pueblo venía condicionado en primer lugar por la esperanza de los oprimidos y descontentos en encontrar de esa manera un rey justo y bueno que mejorase su situación y les librase de opresores y explotadores. Estas esperanzas constituían la base que alimentaba la credulidad de las masas. Sin

embargo, no existe apenas fundamento para considerar a todos los usurpadores como simples embaucadores a quienes sólo guiaba el cálculo frío. Es evidente que también ellos se hallaban con frecuencia descaminados o tenían algunas razones, aunque fuesen erróneas, para considerarse pretendientes legítimos o verse llamados, por inspiración de «arriba», a una misión que querían y tenían que llevar a cabo. La impregnación religiosa de las ideas de la época favorecían en grado sumo la aparición de todo tipo de profetas, guías y enviados divinos (83, 201, 230).

La gente vivía en una atmósfera de milagro —que era considerado una realidad cotidiana. El pensamiento independiente estaba poco desarrollado en el individuo. La conciencia colectiva dominaba sobre la individual. La fe en la palabra, en las imágenes y los símbolos era ilimitada y no encontraba ninguna crítica: en esas condiciones la falsificación tenía irrevocablemente un gran éxito. La idea y la realidad no estaban claramente divididas y no era difícil tomar por auténtico aquello que debería ser y no lo que era real (241; 150; 109, 414 y sigs.; 161).

Es conocida la credulidad de los hombres del medievo. Circulaban numerosas historias acerca de animales que hablaban, espíritus malignos que asediaban a las gentes, visiones y curaciones milagrosas; era corriente el culto a las reliquias y otros objetos sagrados, así como la inclinación a explicar los fenómenos sociales por la situación de los astros en el cielo y por signos sobrenaturales. Éstas y otras muchas cosas no nos asombrarán si recordamos la dominación de la ideología religiosa, la ignorancia y el analfabetismo de la mayor parte de la población, la ausencia de pensamiento científico y el modo específico de difusión de la información en una sociedad en la que predominaba el analfabetismo. La dura vida del campesinado generaba fatalmente la esperanza en la ayuda milagrosa del cielo. Los hombres del medievo no sólo creían en el Juicio Final que tendría lugar «al final de los tiempos» y juzgaría a cada uno según sus actos, sino también en los castigos y recompensas divinas en este mundo. No era necesario explicar los milagros, sino más bien que no los hubiera.

No hay que pensar, sin embargo, que la credulidad fuese ilimitada. En las obras de los escritores eclesiásticos se citan con frecuencia los castigos que habían caído sobre quienes dudaban de la santidad de tal o cual santo, o que no creían en los milagros. Eso quería decir que los hombres del medievo no creían en todo; existía sin duda conciencia del límite entre verdad y mentira, de

la misma manera que existía representación de la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural (32, 70 y sigs., 89; 143). Se consideraba que el principio de causalidad actuaba habitualmente, pero que, en determinadas condiciones, éste, de alguna manera, «no operaba», y que, entonces, se producía el milagro. Los teólogos subrayaban con frecuencia que hacer milagros no era cualidad fundamental del santo ni la única prueba de su santidad, pero esa idea no gozaba de popularidad en la Edad Media. Al santo que no realizaba milagros se le respetaba, pero, desde el punto de vista del hombre no iniciado en los pormenores de la teología y que esperaba una recompensa pronta por sus acciones piadosas, no tenía mucho sentido venerar sus reliquias ni hacer donaciones a su iglesia o monasterio (26).

Sería imposible comprender las peculiaridades del derecho y de la conciencia del derecho de la Edad Media si no se tuvieran en cuenta las condiciones sociales y políticas reales en las que el derecho había tomado forma y actuaba. Sería incorrecto representarse el gobierno feudal comparándolo con un gobierno moderno. La clase dominante en la Edad Media se mostraba, por regla general, incapaz de unión. Así era su naturaleza. Los señores feudales que la componían, sus diversos grupos y capas, rivalizaban constantemente entre sí y se hallaban en estado de «revuelta permanente» contra el poder real. Ser soberano nc equivalía a ser el único detentador del poder, porque todo señor, por poco importante que fuera, aspiraba, y no siempre sin éxito, a reunir en sus propias manos el poder y gobernar a sus vasallos. Por eso no existía un Estado centralizado, uniforme y con una administración ordenada. La unidad del gobierno, en la medida en que pese a todo existía, se encarnaba en la persona del soberano. Para disponer de poder efectivo, el monarca había de contar con los mismos medios que los señores feudales, es decir, el poder personal.

En la Edad Media no se diferenciaba de manera consecuente lo público y lo privado. Los bienes del Estado y los que eran de propiedad privada, es decir, los bienes patrimoniales del monarca no estaban separados. El rey era el soberano de todos sus súbditos y, al mismo tiempo, éstos podían pasar a depender personalmente del rey; podían ponerse bajo su protección. Los reyes y príncipes veían sus países como una herencia personal de sus padres. En Francia, el orden de sucesión de las propiedades

agrarias, de los feudos francos, establecido ya en la *Ley sálica*, se transformó después en sucesión al trono: basándose en la resolución de la *Ley sálica*, que establecía la transmisión de los bienes paternos sólo a los hijos, fueron excluidas del orden de sucesión al trono las mujeres descendientes de los reyes franceses. El poder del monarca medieval era real dentro de los límites que abarcaba su poder señorial. Las relaciones de vasallaje y de dependencia personal se asociaban a las relaciones de súbdito de un Estado. La *Carta Magna*, documento de particular importancia en la historia del Estado inglés, hacía referencia, en lo fundamental, a la reglamentación de las relaciones entre el rey, señor soberano, y sus vasallos directos, los barones.

Al mismo tiempo, los señores ejercían las funciones públicas en su propio nombre, ya que la propiedad y el poder eran inseparables: una gran propiedad representaba también un poder (el que poseía la tierra tenía también poder sobre ella y los que la poblaban eran vasallos, súbditos suyos) y el poder daba derecho a la propiedad (la posesión de privilegios políticos, jurídicos y militares, conducía a la transformación de la esfera sobre la que estos poderes operaban en objeto de propiedad de la persona que disponía de tal poder).

De la misma manera, tampoco se distinguía entre el derecho ideal y el derecho positivo, es decir, entre el derecho tal y como era concebido en su totalidad, el derecho-justicia, y el derecho vigente, que se expresaba en la práctica o que estaba recogido en forma de códigos, recopilaciones de leyes, etc. Ese es el motivo por el que, en la vida, había que guiarse y era posible hacerlo, no sólo por los artículos concretos de leyes y prescripciones, sino también por normas que no constaban en ninguna parte pero que, sin embargo, respondían a la concepción de la justicia y del orden jurídico. El derecho medieval escrito se distinguía por su extrema fragmentación y su carácter incompleto; no estaba sistematizado; muchos puntos vitales no estaban codificados. En sus formas más importantes, las relaciones de la sociedad feudal se regulaban por la costumbre local, que, o no constaba por escrito en ninguna parte, o había sido codificada en parte en un estadio muy tardío. La comparación entre la obra legislativa de los soberanos de la Europa occidental de la época del feudalismo desarrollado y la de los Carolingios revela la extraordinaria pobreza de la primera. Mientras que es difícil encontrar un sector de las relaciones cotidianas que no haya sido objeto de legislación por parte de los reyes Carolingios, que aspiraban a jugar el papel de

sucesores de los emperadores romanos y los seguidores de las tradiciones jurídicas antiguas, el sistema feudal medieval, en cambio, siguió estando casi por entero al margen de la reglamentación del derecho escrito. Ni las elecciones, ni el procedimiento de sucesión al poder de los príncipes, ni el orden de transmisión de los feudos en las herencias, ni las dimensiones y el carácter del servicio de vasallaje, ni la delimitación de los poderes jurídicos del soberano y de sus súbditos, ni las relaciones entre el poder monárquico y la Iglesia, ni muchos otros problemas de plena actualidad en esta época, estaban definidos por la ley. Todas estas cuestiones se resolvían en cada caso particular, cuando surgía la necesidad de resolver algún contencioso o aclarar algún punto oscuro. La ley no establecía claramente los derechos y obligaciones de las partes ni creaba jurisprudencia. La costumbre era la que determinaba todos los aspectos esenciales de la actividad jurídica feudal; costumbre que cambiaba en función del lugar, del tiempo, de las personas y de muchísimas otras circunstancias de la existencia.

En esas condiciones, la «ley del más fuerte» tenía muchas posibilidades de imponerse. Todo lo que no podía arreglarse de manera satisfactoria ante un tribunal y por medio de la ley, se solucionaba con la espada y la guerra intestina. Los poderosos señores no se mostraban inclinados a respetar el derecho y recurrían a la fuerza cuando no esperaban una decisión favorable del tribunal, o realizaban su propio juicio. El combate en duelo, la guerra, la *vendetta,* eran correlatos constantes del derecho feudal. Pero no existe ningún fundamento para la extendida opinión de que en la Edad Media dominaba el «derecho del más fuerte», que todo se regía por la ley y la costumbre, cuando no por la fuerza y la arbitrariedad. Tal opinión es unilateral. Se originó durante el período de establecimiento del derecho en la sociedad capitalista e iba acompañada de la crítica al derecho medieval, que ya no respondía a las necesidades sociales de dicha época.

En la Edad Media había sin duda un exceso de violencia. Pero la violencia no constituía la base sobre la que se construía esa sociedad, y hasta las coerciones extraeconómicas, que jugaban un papel muy importante en el sistema de relaciones productivas del feudalismo, no se limitaban a la violencia. En toda sociedad, las clases dirigentes recurren a la violencia cuando necesitan imponer la obediencia entre las masas populares; y, de la misma manera, los oprimidos responden con acciones violen-

tas cuando no pueden soportar más la explotación. Naturalmente que la clase dominante de la sociedad feudal, la nobleza armada y belicosa, recurría a la violencia con especial facilidad. Pero está igual de claro el hecho de que, en toda sociedad, existe necesidad de justicia, de organización jurídica de sus estructuras, y en la Edad Media se experimentaba esa necesidad con no menos fuerza que en otras épocas.

Precisamente en la época feudal, dominada por la tradición, las relaciones sociales tenían tendencia a adquirir fuerza de leyes inmutables y aureola de antigüedad. Ya hemos visto anteriormente que uno de los rasgos más importantes del derecho medieval residía en la antigüedad de su instauración; hasta el punto de que incluso las innovaciones se veían como una puesta en práctica de antiguas leyes. Renovación equivalía a restablecer, y el progreso era sinónimo de vuelta al pasado, pues sólo lo que existía desde los tiempos antiguos podía tener fuerza moral y autoridad incontestable. Así sucedía no sólo en el campo del derecho sino en todas las esferas de la vida social: en los reglamentos de producción y en los oficios religiosos, en la filosofía y en las costumbres familiares. El desarrollo y el cambio se expresaban indefectiblemente en conceptos tales como *reformatio, regeneratio, restauratio, revocatio*. El hombre del medievo veía en el pasado el estado ideal y trataba de resucitarlo o de volver a él. El comportamiento no conformista, la atracción por la novedad y las reformas, no eran propios de esta sociedad. Lo meritorio era seguir estrictamente los modelos establecidos, reproducir un código admitido por todos y no desviarse de él en lo más mínimo. Además, el hombre tenía que situarse en un marco perfectamente determinado, y saber con exactitud cómo comportarse en cada caso concreto. En un tal contexto de ritualización de todos los aspectos del comportamiento social, la costumbre y la ley adquirían un papel inmenso. Éstas constituían el fundamento de las relaciones, las estructuraban y, en gran medida, daban a su forma definitiva, además del marco general, el guión detallado de comportamiento.

Si la actividad legislativa de los gobiernos medievales no fue muy amplia, eso se explica precisamente por la dominación del derecho consuetudinario. La costumbre abarcaba todos los aspectos de la vida; debido precisamente a su carácter universal, era imposible redactarlo y codificarlo por entero. Cada localidad vivía según su propia costumbre, distinta de las localidades vecinas. El derecho consuetudinario era local por naturaleza y ese

carácter local lo hacía todavía más inaccesible a la codificación. Las innumerables recopilaciones de derecho consuetudinario, los «espejos», los tratados, no podían recoger por entero todos los detalles, todas las situaciones. Lo más que se podía hacer era establecer precedentes, casos concretos fundamentales a los que luego había que referirse en repetidas o parecidas situaciones. Pero el problema no estribaba tanto en la imposibilidad de incluir en los códigos la inmensa masa de costumbres, como en el hecho de que una gran parte de los miembros de la sociedad medieval eran analfabetos. Ni los campesinos ni la mayor parte de los señores feudales sabían leer ni escribir. Para ellos, las leyes escritas tenían en general poco sentido. Eso explica que, aun cuando hubiera muchos artículos codificados, se continuase en la práctica ateniéndose más al espíritu de la costumbre que a la letra de la ley. Que se apoyasen en el recuerdo de cómo, en casos semejantes, se actuaba en el pasado; en la interpretación que hacían de las costumbres las personas competentes y en el veredicto de la conciencia moral.

Y aquí entramos en contacto con la diferencia esencial entre la costumbre y la ley. Las normas establecidas en la ley adquirían un carácter inmutable y, a partir de entonces, había que atenerse a la letra de la ley, sin desviarse de ella en lo más mínimo. La ley adquirió una vida independiente, se alejó de las circunstancias que la habían generado. Pero lo más relevante era el hecho de que la codificación del derecho conducía a una especie de «aislamiento» del mismo de sus creadores, que, en adelante, ya no podían influir en él ni modificarlo. La interpretación de la ley se convertía a partir de entonces en monopolio exclusivo de los jueces, del poder, y no de la sociedad que, a pesar de ello, tenía que someterse a él. Por su parte, las costumbres no escritas conservaban el «cordón umbilical» que las unía a la sociedad, a determinados grupos y capas, e iban cambiando gradualmente —de manera invisible para los hombres y manteniendo el aspecto ilusorio de la invariabilidad—, amoldándose a las nuevas exigencias. Es evidente que la costumbre no se conservaba en la memoria de los hombres en forma invariable, sino que la forjaban ellos mismos, aunque no fueran conscientes de eso y siguieran estando convencidos de su «profunda antigüedad». En este caso no tenía lugar el «aislamiento» del derecho consuetudinario de la sociedad y éste conservaba su elemento creativo. El derecho medieval era *ratio vivens* y no *ratio scripta*. Cada vez que había que recurrir a la costumbre, la interpretaban guiándose inconscientemente no

sólo por lo que realmente conservaban en la memoria sino también por lo que exigían las necesidades vitales del momento, los intereses de las partes.

De esta manera, aun siendo inferior con respecto a la ley, al derecho escrito, en lo que concernía a la armonía, la sistematización, la claridad y el carácter acabado, la costumbre aparecía como el factor creador del derecho medieval. Era el medio que permitía a las capas y grupos más diversos de la sociedad participar en la elaboración e interpretación del derecho. El legislador se veía obligado a tomar en consideración el derecho consuetudinario, imperativo para todos y no abolible ni siquiera por el monarca. El prestigio del monarca estaba a salvo, en teoría, porque él era el guardián de las leyes. Pero, en la práctica, de los dos sistemas jurídicos medievales —la legislación escrita y la costumbre no escrita— el derecho de costumbres era el más importante y el más práctico en la vida corriente. La etiqueta negativa que se colocaba a todo tipo de «novedad» se extendía también a la iniciativa legislativa y dejaba un cierto margen para el desarrollo constante del derecho consuetudinario, bajo el manto de la inmovilidad y el tradicionalismo de las estructuras sociales.

VÍNCULO GENERAL ENTRE LOS HOMBRES

De la misma manera que sería unilateral y superficial considerar que la Edad Media era una época en la que dominaba la «ley del más fuerte», tampoco hay fundamento para ver en ella el reino de la ausencia total de derechos y de la arbitrariedad. La sociedad feudal se construyó sobre la base de relaciones de dominación y sumisión. Nadie en esa época era libre por entero y en todos los sentidos, ya que, en la sociedad, por encima de todos los individuos siempre había un señor. Pero para entender mejor la esencia de las relaciones de dominación y de sumisión en la época feudal hay que pensar detenidamente en el contenido real de categorías tales como libertad y dependencia.

Los lazos sociales de la Edad Media eran, en primer lugar, interpersonales. Las relaciones entre las gentes no estaban todavía ocultas por las relaciones entre los objetos, las mercancías y otros valores materiales, como sucede en la sociedad capitalista. En las sociedades precapitalistas predominaban los lazos directos entre los individuos. Los contactos sociales no habían sufrido

todavía la poderosa influencia del mecanismo de la alienación, que se convirtió en todopoderoso en la sociedad de los productores de mercancías. En este último caso, las relaciones entre los hombres se ocultaban tras las relaciones entre las mercancías que estos hombres introducían en el mercado; como resultado, las relaciones entre los propietarios de mercancías —según decía Marx— se fetichizan. Al adquirir carácter material, las relaciones humanas pierden su espontaneidad, el individuo es sustituido por la mercancía; en esas relaciones, sus cualidades personales no juegan ningún papel. La Edad Media no conocía todavía el «fetichismo mercantil». En efecto, el valor de uno u otro objeto no venía determinado tan sólo por su cotización en el mercado o por su costo en trabajo abstracto: cada objeto llevaba la huella de su creador, sus cualidades estaban relacionadas con la personalidad de aquél. En esa sociedad, las relaciones monetarias no actuaban todavía como elemento regulador universal de las relaciones sociales. Ese papel regulador lo desempeñaba más bien el derecho.

De todas formas, cuando se habla de la naturaleza interpersonal de las relaciones sociales en el feudalismo, especialmente en su etapa temprana, hay que tener en cuenta que la personalidad de cada hombre no estaba individualizada; seguía siendo una imagen reducida del grupo, una parte indisociable del mismo. Precisamente la victoria de la economía mercantil, la instauración del dominio del dinero, que destruyó más tarde el sistema de relaciones interpersonales, liberó al individuo de su grupo y lo convirtió en personalidad libre. La personalidad se instaló en una sociedad que negaba el carácter personal de las relaciones sociales.

En las relaciones sociales de la Edad Media no es difícil descubrir el principio de reciprocidad, que jugó tan importante papel en la formación de la misma. El vasallo se encontró señor. Los lazos entre los hombres ya no eran naturales, como en la sociedad bárbara, sino puramente sociales (aunque los grupos orgánicos no perdieron su significación anterior —la familia, por ejemplo— o subsistieron también en el feudalismo, durante mucho tiempo, como lazos de sangre). Además, los lazos feudales, a diferencia de los lazos colectivos de la sociedad bárbara, se construían sobre una base individual. El establecimiento de relaciones entre señor y vasallo, protector y protegido, suponía la aceptación, de todas formas, de obligaciones recíprocas. El vasallo había de servir a su señor, prestarle todo tipo de ayuda, serle fiel y guardarle lealtad personal. El señor, por su parte, se com-

prometía a proteger al vasallo, a defenderlo, a obrar equitativamente con respecto a él. El comienzo de esa relación estaba marcado por el intercambio de juramentos solemnes y la realización de la ceremonia de homenaje, que convertía sus lazos en indestructibles. El incumplimiento de las obligaciones por una de las partes liberaba también a la otra parte del pacto feudal. El hombre pobre y débil que encontraba protector, pedía a éste protección y ayuda a cambio de obediencia total; el protector se comprometía a alimentar y cuidar a su protegido. El campesino que renunciaba a sus derechos de propiedad en favor de un poderoso, eclesiástico o laico, y pasaba a depender de él, tenía derecho a esperar defensa y protección. Tenía también derecho a esperar que el poderoso le liberase también de sus obligaciones con respecto al poder real. Por regla general, el contenido real de las relaciones entre el señor y el hombre dependiente consistía en la explotación del segundo por el primero, y el principio de reciprocidad en las obligaciones y servicios que intercambiaban las partes regulaba esas relaciones.

A diferencia de la doctrina de la obediencia incondicional de los súbditos a los poderes establecidos por Dios, en la que jugaban un papel esencial el servicio y el deber de cada uno, y no el individuo mismo que lo desempeñaba, el derecho feudal se basaba en la relación entre personas situadas en diferentes escalones de la jerarquía, pero incluidos de manera igual en la esfera de actividad del derecho; y cada persona tenía además responsabilidad individual en el cumplimiento de sus obligaciones. Según el mismo principio, el poder del rey no se basaba en el «movimiento descendente» unilateral del poder de éste sobre sus súbditos, sino en la colaboración entre el rey y los vasallos que dependían directamente de él.

Es evidente que, en las relaciones entre señor y vasallo —por ejemplo, entre el príncipe y su barón—, el principio de reciprocidad se manifestaba con una claridad incomparablemente mayor que en las relaciones entre el terrateniente y el campesino. Pero, en todo caso, en el fundamento de ambas relaciones había un determinado lazo personal. En ese sentido, la dependencia feudal del campesino se distinguía de manera radical de la del esclavo, a quien su propietario trataba como si fuese un objeto del que podía disponer para su explotación, y no como un individuo.

El hombre del medievo no puede ser rebajado a la condición de esclavo antiguo, ante todo porque aquél no representaba un elemento aislado, que se podía enajenar igual que el ganado u

otros bienes. El hombre del medievo era siempre miembro de una comunidad, con la que estaba estrechamente relacionado. La sociedad medieval era corporativa, de arriba abajo. Las uniones de vasallos, las uniones de caballeros y órdenes de caballería, las órdenes monásticas y el clero católico, las comunas urbanas y las corporaciones de artesanos; los grupos de defensa y las cofradías religiosas; las comunidades rurales y los grupos creados por lazos de sangre y parentesco, los grupos patriarcales y los círculos familiares, eran, entre otros, los grupos humanos que reunían a los individuos en pequeños mundos, aportando a sus miembros defensa y protección, y que se formaban también sobre la base de la reciprocidad en el intercambio de servicios y ayudas. Algunos de estos grupos tenían carácter orgánico: sus miembros habían nacido allí, en ellos vivían, en su marco ejercían sus actividades, satisfaciendo sus necesidades sociales dentro de los límites del círculo de contactos establecido por ellos. Otros grupos eran menos cerrados y no acaparaban por entero la individualidad de sus miembros. Pero el hombre del medievo estaba siempre, de una manera o de otra, vinculado a un grupo. Los lazos que unían a los componentes de un grupo eran mucho más fuertes que los lazos entre los grupos o entre individuos pertenecientes a distintos grupos: los lazos sociales eran ante todo interiores al grupo. Cada grupo poseía su propio reglamento, estatuto o código de comportamiento, escrito o de tradición oral, y que todos los miembros de la comunidad debían observar estrictamente. Dicho reglamento no era impuesto desde arriba por el poder, sino que era la comunidad misma la que lo establecía sobre la base de los principios del común acuerdo y de la autonomía (o el grupo tomaba el estatuto de otro grupo del mismo género, como, por ejemplo, para el derecho de ciudadanía). En el dominio de las relaciones de órdenes y corporaciones se estableció también el principio de representación, que era totalmente ajeno a la teoría del poder ilimitado del príncipe.

Cada tipo de grupo social poseía también sus orientaciones morales, sus ideales sociopolíticos. Cuando un individuo entraba en un grupo, no sólo se le daba una ocupación, con la garantía de un género de vida determinado y, en no pocos casos, la seguridad material de su existencia, sino que se le proponía, y más bien se le imponía, un comportamiento y un sistema de pensamientos y concepciones. El corporativismo social de la Edad Media era, a la vez, un conformismo espiritual.

El grupo negaba a sus miembros todo comportamiento que

no fuese tradicional, o que se alejase del modelo adoptado que había sido establecido. El que infligía los reglamentos y códigos era condenado moralmente, castigado y expulsado del grupo. En relación con eso, lo esencial no era saber en qué sentido el comportamiento de un individuo se había desviado de la norma. Al artesano que realizaba un artículo de mejor calidad que lo acostumbrado en el gremio o que trabajaba más racional y rápidamente que sus cofrades, se le castigaba de la misma manera que a un artesano negligente. Y el problema no estribaba en la amenaza de la competencia, sino en el hecho mismo del alejamiento del modelo de comportamiento establecido.

Se impone una conclusión: el corporativismo de la vida social en la Europa medieval era un obstáculo para el desarrollo de la individualidad humana, puesto que paralizaba su iniciativa, privándole de la posibilidad de buscar nuevos caminos en la vida, y sometiendo la conciencia del individuo a la conciencia colectiva del grupo. Y así era en realidad. Las corporaciones artesanales y otras, generadas por la estructura de la vida material de la sociedad medieval y por el sistema de división del trabajo característico del feudalismo, consolidaban las relaciones establecidas. Constituían un modelo que permitía a la sociedad reproducirse a sí misma sobre bases antiguas, más que cambiar y desarrollarse. Mantenían el nivel de producción alcanzado y ponían límites al comportamiento innovador de sus miembros.

Pero es indispensable ver también la otra vertiente de la vida de las comunidades medievales. Las corporaciones de la sociedad feudal, aunque con derechos desiguales, se basaban sin embargo en el principio de la igualdad de sus miembros. Los miembros de un grupo no sólo estaban unidos por pertenecer a la misma profesión o tener el mismo tipo de ocupación, sino también por tener el mismo estatuto sociojurídico. En el marco de tal grupo no existían relaciones de dominación y de sumisión, como las que unían verticalmente a los señores y a los vasallos, ya que unos y otros pertenecían a categorías sociojurídicas distintas y participaban por lo tanto en grupos diferentes (unos formaban parte de las uniones de caballeros, otros de los grupos de pares, sostenedores directos de la corona, etc.). Los lazos sociales en el interior de los grupos no se establecían «verticalmente» sino «horizontalmente». Al exigir de cada uno de sus miembros la sumisión a una disciplina determinada, a un mismo modelo de vida y hasta de pensamiento, al imponerles pautas rígidas de comportamiento, el grupo los educaba al mismo tiempo en el espíritu de igualdad, de

respeto recíproco de los derechos de los miembros del grupo, los unía en la defensa de sus derechos e intereses comunes contra todo ataque por parte de una fuerza exterior. El principio de igualdad entre los miembros del grupo seguía siendo el signo constitutivo del mismo, incluso, aun cuando ese principio no se observase en la práctica. La unidad corporativa podía romperse por diferencias entre los artesanos, lo mismo que la igualdad entre los habitantes de las ciudades. Pero la idea de la igualdad pertenecía en su conciencia y servía de bandera para luchar por su restablecimiento. La igualdad no llegó a alcanzarse nunca en la Edad Media, pero la lejanía de ese ideal no disminuía en nada su fuerza.

De esta manera, la estructura social feudal se caracterizaba, en Europa occidental, por dos principios de organización contradictorios entre sí, pero ligados desde el punto de vista funcional: las relaciones de dominación y sometimiento, por una parte, y las relaciones comunitarias, por otra. Tanto los señores como las gentes que dependían de ellos formaban grupos particulares que defendían sus derechos y les garantizaban la conservación de un determinado estatuto social y jurídico. Al negar el libre desarrollo de la individualidad humana, la comunidad creaba, al mismo tiempo, las condiciones de su existencia en un marco definido, dentro de límites que no contradijesen los intereses y objetivos del colectivo. El derecho medieval reflejaba esa ambigüedad: al rechazar toda innovación como reprensible y hasta criminal, éste preservaba el estatuto del hombre que disfrutaba del mismo en tanto que miembro del grupo social. La comunidad era la escuela en la que se enseñaba a los individuos agrupados en la misma el sentimiento de su propia dignidad personal. Apoyándose en el espíritu de fraternidad y sintiéndose igual a los demás miembros del grupo, el individuo aprendía a respetarse a sí mismo y a sus semejantes. Lo que unía, en el plano emocional, a los miembros del grupo, no era el miedo ni la deferencia hacia un amo situado en un nivel superior, sino el sentimiento de solidaridad y el respeto mutuo.

Sólo se puede entender correctamente la estructura social de la Europa medieval si se tienen en cuenta tanto los lazos «verticales» de dominación y de sumisión, como los lazos «horizontales» comunitarios. El vasallo estaba subordinado a su señor en tanto que individuo; pero el estatuto se lo proporcionaba su grupo, su categoría sociojurídica, su comunidad, y el señor estaba obligado también a tener en cuenta ese estatuto.

El papel de la comunidad en el desarrollo del individuo podrá verse con mayor claridad si comparamos la estructura corporativista de la Europa occidental con el individualismo relativo de las relaciones sociales e ideológicas en Bizancio. La clase dominante bizantina no estaba compartimentada, como en occidente, en grupos de vasallos y de señores, y los individuos pertenecientes a otras capas sociales tenían más posibilidades de penetrar en ella. En el Imperio romano de oriente el individuo disponía, en principio, de mayores posibilidades para ascender y cambiar su situación sociojurídica. Pero si examinamos con mayor detenimiento ese «individualismo» bizantino veremos que tenía poco en común con un desarrollo auténtico de la personalidad humana.

Bizancio no conocía el contrato feudal, el juramento de fidelidad de los vasallos ni la solidaridad de grupo de los pares. En lugar de los estrechos lazos «horizontales» entre individuos con un mismo estatuto, predominaban las relaciones verticales de los súbditos hacia el soberano. Lo que caracterizaba a esta sociedad no era la ayuda recíproca ni el intercambio de servicios, sino la sumisión unilateral servil de los inferiores hacia los superiores. Los hombres más poderosos, nobles y ricos, que habían alcanzado los puestos más altos en el gobierno, seguían desprovistos de todo derecho y de toda protección frente al emperador, que podía privarles de manera arbitraria de bienes, rango y hasta de la vida misma, de la misma manera que podía hacer de cualquier advenedizo salido del pueblo el primer funcionario del Imperio. Lo más significativo era tal vez que nadie se opusiera en Bizancio al poder que tenía el emperador de castigar libremente y expropiar a sus súbditos; tal poder se consideraba absolutamente natural. Sería imposible de imaginar en Bizancio algo parecido a la *Carta Magna,* un compromiso jurídico entre el soberano y los vasallos. El «individualismo» de la aristocracia bizantina era el individualismo del siervo que sólo se preocupaba por hacer carrera y enriquecerse, que carecía totalmente de sentimiento de la dignidad personal, que estaba dispuesto a humillarse y arrastrarse ante el emperador por obtener la menor prebenda.

Uno de los caballeros lotaringios que había participado en la primera cruzada asistía a una audiencia del emperador de Bizancio. Se sintió indignado por el hecho de que «un hombre pudiese estar sentado mientras guerreros tan gloriosos se veían obligados a permanecer de pie», y se sentó ostentosamente en el trono (8, 288). ¿Era eso testimonio de la inexperiencia de los «salvajes»

europeos occidentales en cuanto a los refinamientos del ceremonial de Constantinopla? ¡Sin duda! Pero se trataba también de la conciencia de su dignidad personal, que el caballero no perdía ni siquiera en presencia del monarca, que era *primum inter pares* y no amo entre esclavos.

Puede parecer que, a pesar de todo, en el Imperio bizantino se reconocía al menos una personalidad: la de la sagrada persona del emperador mismo. Sin embargo, tampoco era así; lo que se consideraba sagrado era sólo el rango del emperador y todo lo relacionado con éste, ya que uno de cada dos emperadores bizantinos era derrocado por la fuerza y mutilado o ejecutado. Y aun cuando el emperador pareciese todopoderoso, era esclavo de un ceremonial cortesano enormemente complicado. Los súbditos que se prosternaban ante el emperador podían traicionarle en cualquier momento: no había en ellos sombra de conciencia de lealtad caballeresca ni de fidelidad personal. Desde arriba hasta abajo de la escala no había sino esclavos. Por eso, también la relación con el derecho era en Bizancio completamente distinta a la existente en occidente. Bizancio se había hecho famosa por contar con la codificación más importante de la Edad Media —el *Código de Justiniano,* que había unificado el derecho romano— y por la total ausencia de conciencia del derecho, la total falta de respeto a la ley como garantía de los derechos individuales. El principio según el cual «lo que agrada al emperador tiene fuerza de ley» es el principio mismo del poder arbitrario, autocrático. La autocracia y el individualismo eran incompatibles. Al haberse convertido en norma, el servilismo generaba arbitrariedad y despotismo, hipocresía y «bizantinismo».

También en occidente existía no poca arbitrariedad y perfidia. Pero en Europa no se olvidaba, durante la Edad Media, que el soberano estaba obligado a obedecer la ley, situada por encima de él. El poder real no podía ejercerse ignorando los intereses de las órdenes; el monarca convocaba a los representantes de éstas y procuraba su apoyo en todas las situaciones políticas complicadas. El carácter estamental del estado feudal se explica en primer lugar por la existencia de grupos comunitarios influyentes, cuyos miembros estaban unidos por un mismo estatuto y por la igualdad de derechos. Existía la posibilidad de crear instituciones representativas: el parlamento, los estados generales, etc.

Como vemos, las relaciones del individuo con su comunidad eran muy contradictorias: al poner límites precisos y bastante estrictos al desarrollo de la personalidad, reglamentándola, el

grupo favorecía al mismo tiempo el reforzamiento del sentimiento de dignidad personal y de solidaridad entre los miembros de la corporación, de conciencia de la igualdad de los mismos. Se trataba sólo de una igualdad relativa, reducida al marco del grupo, pero resultaba un estadio necesario para el posterior desarrollo de la conciencia de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos.

Igual de contradictorio y peculiar era también el contenido de la libertad medieval.

La libertad tenía en la Edad Media un contenido específico, distinto al de la sociedad antigua o al de los tiempos modernos. Dicha libertad no era una simple antítesis de la falta de libertad y de la dependencia. En la sociedad feudal no había individuos totalmente independientes. El campesino estaba sometido al señor, pero también el señor feudal era vasallo de un señor más poderoso que él; el señor era dueño de sus tierras, pero éstas no eran sino un feudo otorgado a cambio de servicio y obediencia. Todo miembro de la jerarquía feudal vivía en esa dualidad de derechos señoriales y obligaciones de vasallaje, incluido el monarca mismo, que también era vasallo de alguien: o bien había hecho juramento de fidelidad al emperador o al papa, o bien se le consideraba vasallo de Dios. Esta sociedad no conocía la soberanía completa y definitiva. Por eso, todo miembro de la sociedad feudal dependía siempre de alguien, aunque sólo fuese nominalmente. Sin embargo, importantes capas de esa sociedad eran consideradas jurídicamente libres. Por consiguiente, la libertad no se concebía en aquella época como antítesis de la dependencia; la libertad y la dependencia no se excluían entre sí. Es más, expresiones tales como «libre dependencia», «servicio voluntario» y «libre obediencia» tenían un sentido real (109, 39, 58, 185). De la misma manera que la libertad no excluía la dependencia, ésta no significaba ausencia de todo derecho.

La sociedad medieval conocía una amplia gama de grados de libertad y de dependencia. Esa sociedad no se caracterizaba por la existencia de una noción precisa, única y clara de libertad. Tales conceptos eran relativos, no existía ni la libertad completa ni la ausencia total de libertad.

La libertad podía ser mayor o menor en dependencia de los derechos de que disponía un individuo concreto. Un hombre podía ser a la vez libre y dependiente: podía depender de su señor y ser libre con respecto a las demás gentes. Resultaba difícil y a veces imposible determinar de manera definitiva y precisa el

estatuto de los individuos o de una categoría social: los conceptos jurídicos eran imprecisos y cambiantes, y los tribunales medievales habían de pronunciarse siempre sobre los derechos individuales de diversas personas. La determinación de la dependencia variaba con el paso del tiempo. Así, por ejemplo, resultaba imposible establecer, por un período largo, quiénes pertenecían al grupo de los siervos —nombre que se daba en Francia a los campesinos dependientes. La falta de libertad del campesino con respecto a su propio señor no era sinónimo, en Europa occidental durante la Edad Media, de ausencia de derechos. Aun dependiendo del señor, cumpliendo con las azofras y pagando tributos, privado del derecho de abandonar a su señor y obligado a someterse a él en el plano jurídico, el siervo, a la vez, no se encontraba totalmente privado de libertad y su dependencia no era considerada arbitraria. El señor estaba obligado a respetar determinados derechos de ese campesino, a tomar en consideración la costumbre que establecía los límites de la explotación de dicha persona, o de otras exigencias que el señor podía plantear en cuanto al trabajo y a la persona del siervo. Los señores no tenían que ver con campesinos aislados sino con comunidades, con aldeas y comarcas enteras, que proporcionaban a los campesinos la posibilidad de oponerse a los señores cuando éstos trataban de romper la costumbre y aumentar la explotación y la dependencia personal de los campesinos. Es significativo que una de las formas más difundidas y corrientes de oposición de los campesinos fuese la jurídica: recurrir a los tribunales, exigir que se investigaran y se restablecieran las costumbres, que se verificasen los documentos. Se trataba de una oposición que se apoyaba en el valor social más elevado de la Edad media: el derecho. Sería incorrecto, desde el punto de vista histórico, querer comparar a los campesinos siervos medievales de Europa occidental con los siervos de la Europa oriental de los siglos XVI al XVIII. La ausencia de derechos que caracterizaba la situación de los campesinos rusos bajo un régimen de servidumbre cercano a la esclavitud, se distinguía de manera esencial de la situación de los siervos en Occidente, que disponían de un estatuto jurídico preciso.

La interpretación del estatuto individual adquirió en el derecho medieval un fortísimo tinte religioso. La tesis relativa a la igualdad de todos ante Dios y al sacrificio redentor de Cristo, que significó la liberación espiritual del hombre, iba acompañada de la aceptación por parte de la Iglesia de la desigualdad en la tierra como consecuencia del pecado original. Dado que la auténtica

libertad sólo podía alcanzarse en el cielo, según predicaba el clero, había que soportar con resignación las desgracias e injusticias terrestres. «¿No ha nacido el hombre para trabajar, de la misma manera que el pájaro para volar? ¿No hace otra cosa todo ser humano, ya sea bajo el nombre de señor o de criado, sino servir? ¿No es cierto que el llamado siervo de su amo es libre ante el Señor, y que el llamado libre es esclavo de Cristo? ¿Y si todos los hombres trabajan y sirven, tanto el siervo que es libre ante el Señor como el hombre libre que es siervo del Señor, qué importancia tiene entonces, dejando a un lado el orgullo ante el mundo o ante el Señor, que a un hombre se le llame siervo o que se le llame libre?» —con estas palabras justificaba Anselmo de Canterbury la desigualdad social, basándose en el texto de la *Primera Epístola de san Pablo a los Corintios* (17, 20-24).

Aunque se presentase durante los últimos tiempos del Imperio romano bajo la forma de negación de las estructuras establecidas, el cristianismo cambió su concepción social en un tiempo relativamente corto, adaptándola a las relaciones de explotación que existían en la sociedad feudal. La Iglesia desarrolló la teoría de un cuerpo social orgánico en el que cada miembro constituía una parte esencial del conjunto y debía cumplir con las obligaciones que tenía encomendadas. Al mismo tiempo que la estructura feudal se implantaba, surgió la concepción de una organización social trifuncional, basada en categorías *(ordines)* reglamentadas: el clero *(oratores)* se ocupaba de la salud espiritual del país, los caballeros *(bellatores, pugnatores)* lo defendían y los campesinos, los que trabajaban *(aratores, laboratores)* lo alimentaban. La violación de esta interinfluencia armónica supone una amenaza de consecuencias desastrosas para todo el organismo. El esquema de una articulación social tripartita, en la que cada grupo cumplía una función determinada y de importancia igual para el bienestar del conjunto de la sociedad, fue esbozado por primera vez en el siglo IX, en Inglaterra, por el rey Alfredo al traducir el tratado de Boecio *Sobre la consolación mediante la filosofía.* Pero el desarrollo pleno del mismo tuvo lugar en Francia a comienzos del siglo XI. «Triple es la casa de Dios —escribía el obispo de Laon, Adalbéron— aunque se la cree una. Por eso unos rezan, otros luchan, y otros trabajan. Forman un conjunto de tres categorías cuya separación es impensable» (PL, t. 141, 781-782).

Este esquema social, que posiblemente tomó forma espontáneamente, encontró su fundamentación y formulación en la pluma de los principales teóricos de la Europa católica. Está claro

que el esquema tripartito del edificio social no estaba destinado a abarcar la multiplicidad de aspectos del mismo y su complejidad, pero encarnaba una tentativa de interpretación y reglamentación del mismo en interés de la clase dominante y de la monarquía. Esta teoría reprodujo un aspecto importante de la conciencia social medieval (195, 80-90; 196, 1187-1215; 136; 217, 1-54).

Junto a la doctrina relativa al valor moral del sufrimiento y de la resignación, el cristianismo medieval desarrolló la de la libertad. A diferencia de los dioses paganos, sometidos a un destino ineluctable, el Dios de los cristianos poseía una libertad ilimitada. La libertad era uno de los signos esenciales de su poder. El hombre estaba hecho a imagen de ese Dios libre, ya que había recibido del Creador el libre albedrío: tenía libertad para elegir el camino del bien o salir de él para tomar el del mal y del pecado. La libertad, prerrogativa divina, se convertía en cualidad humana. Como consecuencia de esa libertad, cada ser humano representaba un campo de batalla en el que se dirimía entre salvación y perdición. El sacrificio redentor de Cristo planteaba, de manera aguda, el problema de la elección, para cada individuo, de su propio camino y del libre cumplimiento de su deber moral. Al colocar en primer plano la salvación individual del alma y suponer al hombre libre albedrío, el cristianismo elevó el valor de la personalidad humana, situada así en relación directa con Dios.

Más arriba ya se ha señalado que esta relación se concebía en la Edad media como un servicio. El amor a Dios y la sumisión total conducían al hombre a la consecución de la libertad. Los que permanecían fieles a Dios, los que creían en él con toda su alma serían libres; por el contrario, los que se obstinaban en su orgullo y no obedecían a Dios, creían ser libres pero no lo eran en realidad ya que eran esclavos de sus pasiones terrenales y estaban condenados a los tormentos del infierno en el más allá. En ese sentido, oponían la «libre esclavitud junto al Señor» *(libera servitus apud Dominum)* a la «libertad servil del mundo» *(servilis mundi libertas)*. Sólo el servidor fiel poseía la auténtica y suprema libertad. San Agustín hacía ya la distinción entre la *vera libertas* de los hombres píos y la *falsa libertas* de los no piadosos. San Agustín asociaba los conceptos de «justicia», «paz» y «sumisión», ya que sólo la sumisión a Dios y la unión con él podían servir de garantía de paz y justicia en la tierra. De esta manera, se observa también en el plano teológico el acercamien-

to y la interacción de los conceptos de «libertad», «servicio» y «fidelidad».

La fidelidad era, en la Edad Media, una virtud cristiana importantísima. En la época caballeresca, al igual que en las novelas caballerescas, los héroes principales eran leales y valerosos vasallos que realizaban hazañas sin cuento. Sus figuras eclipsaban al rey y lo dejaban en segundo plano. Ya en *La canción de Rolando,* éste era un personaje mucho más vivo y activo que Carlomagno. Posteriormente la literatura presenta a los soberanos bajo un aspecto aún más pasivo. Carlomagno se convierte en un viejo enfermo, Arturo dormita en la Mesa Redonda, y quien encarna los principios caballerescos es el fiel vasallo.

Las categorías centrales, en el sistema de valores sociopolíticos, morales y religiosos del cristianismo medieval no eran la libertad y la dependencia, sino el servicio y la lealtad. Las interpretaciones que de esos conceptos hacían la teología y el derecho eran muy próximas, ya que el derecho era considerado como una parte de la moral cristiana. La dialéctica acerca de la libertad y la no libertad tenía un sentido tanto especulativo como práctico. El derecho era un sistema universal todopoderoso, al que estaban subordinados todos. Era el vínculo general entre los hombres. Pero el grado de vinculación no era igual para todos. Los hombres dependientes estaban vinculados por la ley en menor grado, mientras que los hombres libres lo estaban en sumo grado; cuanto más amplia era la libertad, cuanto más privilegiada era la posición del individuo, tanto más estrictamente había de atenerse éste al derecho, y tanto mayor era su responsabilidad moral en la observancia de la ley. El señor feudal disponía de derechos incomparablemente más amplios que el siervo, pero de esa situación se derivaba su obligación de someterse a un código de comportamiento que le imponía una serie de limitaciones, que no afectaban al resto de las clases. «La situación obliga» —*noblesse oblige.*

La diferencia entre el siervo-vil y el noble-libre estribaba en que el primero no tenía libertad para elegir su estatuto y su comportamiento, dado que era dependiente por nacimiento, hereditariamente, mientras que el segundo, por propia voluntad, se hacía caballero, vasallo de un señor noble, prestándole juramento de fidelidad, aceptando voluntariamente determinadas obligaciones, incluida la de someterse al ceremonial, al ritual y al código de comportamiento caballeresco. El hombre noble se conformaba a la ley mediante un acto voluntario, de la misma

manera que el sacerdote hacía sus votos por vocación. El hombre noble era libre de vivir de acuerdo con su propia voluntad y él mismo se ponía los límites, mientras que el hombre dependiente no tenía libertad para actuar según su voluntad ya que no había de someterse a la ley sino a la voluntad de otro individuo. La jerarquía de los privilegios, de la libertad, de la dependencia y de la ausencia de libertad, correspondía a la de los servicios. El servicio del vasallo a su señor encontraba sanción moral y una analogía enaltecedora en el «servicio voluntario» del cristiano hacia el creador.

Como vemos, la realidad feudal no negaba la libertad del hombre. Pero se trataba de una libertad peculiar, que no se parecía a la libertad individual de los tiempos modernos. Los derechos del hombre no eran en realidad, en la Edad Media, derechos individuales. Sólo dentro de una comunidad, de una orden, podía el individuo ejercer sus derechos. El grupo era el que le aportaba su estatuto jurídico y el que le protegía de ataques y ultrajes. Si salía de su grupo social, el hombre dejaba de ser miembro de la sociedad, se convertía en un proscrito sin derechos y sin defensa posible.

La pertenencia del individuo a un grupo social no sólo hacía que pudiera disponer de derechos jurídicos; sus competencias profesionales y sus capacidades espirituales únicamente adquirían todo su valor y encontraban aplicación en el cuadro de esa comunidad. El estatuto social, la habilidad en el trabajo, la concepción del mundo, no eran de hecho cualidades personales del individuo, sino patrimonio del grupo.

La sociedad feudal era una sociedad en la que los papeles sociales eran repartidos y establecidos con exactitud por la costumbre o la ley. El individuo estaba ligado de manera muy estrecha a su papel y sólo el cumplimiento de ese papel le daba la posibilidad de gozar de los derechos que correspondían al que encarnaba ese papel dado. Es más, su personalidad venía determinada en gran medida por el papel que desempeñaba. No sólo sus derechos tenían carácter comunitario, sino también su naturaleza interior misma, la estructura de su conciencia y el modo de comportarse. El hombre medieval era caballero, sacerdote o campesino y no un individuo que realizaba una actividad militar, religiosa o agrícola. La Edad Media percibía y concebía el orden social como establecido por Dios y como natural.

El grupo formaba al individuo. Desde el punto de vista de la conciencia individualista contemporánea, el grupo limitaba el

desarrollo de la individualidad. Pero en la Edad Media (hasta un determinado momento) no había el sentimiento de esa limitación; se trataba de la única forma natural que daba al individuo la posibilidad de desarrollar sus capacidades. En los límites de la propia esfera social el individuo usaba de una cierta libertad, libertad que se expresaba en su actividad profesional y en su vida emocional. Pertenecer al grupo no significaba, en general, una carga; al contrario, era fuente de satisfacciones y le procuraba un sentimiento de seguridad. De esta manera la personalidad medieval no tenía el carácter general, y por lo tanto abstracto, que ha adquirido en los tiempos modernos: se trataba de una personalidad concreta que jugaba el papel que le había sido asignado en el sistema social general, entendido como sistema universal creado por Dios y que tomaba conciencia de sí a través, principalmente, de ese papel social. Dado que la personalidad se fundía con el papel social y con el estatuto social, el derecho desempeñaba la función de principal regulador de toda la vida de la sociedad.

Campesino, caballero, burgués

Sin embargo, las diferentes órdenes y comunidades, así como los grupos sociales estaban integrados de manera desigual y no determinaban del mismo modo las personalidades de sus miembros.

La monotonía y la débil diversificación de la vida social y productiva del campesinado contribuían a la conservación de las formas tradicionales de comportamiento y de pensamiento. El campesino seguía viviendo en simbiosis con su entorno natural. Su horizonte se limitaba prácticamente al espacio rural inmediato. Todo el desarrollo de su vida dependía de los ritmos de la naturaleza. Como hemos visto más arriba, el campesino percibía el tiempo como un tiempo cíclico impuesto por la sucesión de las estaciones y de los trabajos agrícolas. La concepción cristiana del mundo se había instalado en su conciencia sobre un fuerte estrato de representaciones mágicas y mitológicas, que estaban lejos de ser superadas. El campesino no se consideraba un individuo sino más bien un miembro del «mundo» rural. La comunidad no era un colectivo que tuviese cohesión interna. En efecto, la pequeña producción individual sometía a los miembros de la comunidad a las pautas generales de conducta, a la vez que era fuente de conflictos y desigualdades entre los mismos. El antagonismo en-

tre campesinos y señores feudales unía en parte a los primeros; pero la división de éstos en categorías y grupos con derechos y obligaciones distintas, con propiedades de dimensiones y rentas diferentes, los aislaba. A pesar de ello, la conciencia del campesino seguía siendo colectivista. Era prácticamente imposible encontrar entre los campesinos un comportamiento no conformista, comportamiento que podía encontrarse principalmente en el paso de la vida agrícola a la vida artesanal, o en el éxodo a la ciudad. Cuando seguía dedicándose al campo, el miembro de la comunidad era un hombre dependiente al que la sociedad feudal negaba la mayor parte de los derechos y que se plegaba al conformismo social general. A la explotación a que le sometía el señor feudal se añadía la dependencia espiritual del clero, el bajo nivel intelectual y el oscurantismo.

Durante muchos siglos la creación popular siguió siendo oral. El historiador sólo puede conocer la vida espiritual de los campesinos a través de referencias y digresiones casuales de autores que pertenecían a grupos sociales superiores y cuya actitud hacia el campesinado era desdeñosa, hostil o de lástima condescendiente. Es suficiente recordar al pastor de *Ivain* de Chrétien de Troyes, o al labrador de *Aucassin et Nicolette,* que son presentados como horribles monstruos, opuestos totalmente a los héroes nobles de las novelas caballerescas; el villano de *El carro de Nim* no conoce al verdadero Dios y espera la benevolencia de Mahoma (76, 37, 247; 68, 240). *Rusticus* (el habitante rural) era sinónimo, en el léxico de los escritores, de hombre grosero, rudo (195, 131-144, 223-235). El campesinado era la «mayoría muda» de la sociedad feudal, que se hacía oír en períodos de agudización de la lucha social y de levantamientos de las masas: revueltas, movimientos heréticos, aumento del fanatismo religioso (43). Únicamente en casos aislados se abre la posibilidad de penetrar más profundamente en el mundo de las representaciones y creencias campesinas, y sólo entonces se descubre una extraña amalgama entre el cristianismo y la cultura «folclórica» de las masas (199; 238; 26).

Al mismo tiempo, las clases dirigentes actuaban sobre la vida espiritual de los campesinos con el fin de reforzar en su conciencia las ideas de sumisión al destino y a la suerte que les había tocado. Los sermones de los sacerdotes y la liturgia religiosa constituían poderosos medios de control social y del comportamiento de los oprimidos. La confesión representaba un instrumento no menos efectivo de influir en la conciencia de los parro-

quianos; en el curso de la misma el sacerdote tenía que averiguar si sus fieles habían caído o no en el paganismo o en la herejía, para en caso afirmativo tratar de devolverlos al buen camino (26, cap. III; 204, 181 y sigs.). En las Vidas de los santos, que era el género más popular en la Edad Media y cuyos autores eran monjes, se insistía en la idea de que la posibilidad de alivio de la suerte de los pobres se hallaba por entero en manos de Dios y en las de los santos, que jugaban siempre el papel de defensores y protectores de los «humildes». Es ilustrativo, por cierto, el hecho de que durante un largo período los héroes de la literatura hagiográfica fueran exclusivamente representantes de capas altas de la sociedad; los santos eran en primer lugar los obispos y otras jerarquías eclesiásticas. El único párroco de aquella época que fue canonizado es el santo bretón Ivo, que vivió a finales del siglo XIII y comienzos del XIV. A los villanos se les inculcaba la idea de que las fuerzas superiores velaban por ellos y que sólo por su bien y para la salvación de sus almas, les enviaban como castigo enfermedades, desastres naturales y amos injustos y crueles.

Por otra parte, sería una simplificación suponer que la creencia en los milagros, en la ayuda de los santos y en la intervención de fuerzas celestes en la vida terrestre, se inculcaba en la conciencia de la grey sólo con los esfuerzos del clero: los mismos fieles sentían una ineludible necesidad de esas creencias, de poner sus esperanzas en un principio sobrenatural. El culto a los santos milagreros se instituía a menudo por iniciativa de la grey; el miedo a condenarse después de morir y la esperanza en la salvación del alma, empujaban a muchos creyentes a abandonar los lugares en que vivían para hacer largas peregrinaciones; el miedo unido a la esperanza les llevaba a escuchar con atención y angustia las historias relativas a andanzas milagrosas por el infierno y el purgatorio, a personas que volvían del otro mundo, a las fechorías del espíritu del mal que acechaba constantemente al hombre, y que estaba decidido a sacar a éste del camino de la virtud y a empujarle a la vorágine del pecado (251).

La doctrina acerca de la igualdad de todos ante Dios no impedía que hasta en las representaciones del mundo del más allá se transmitiera en parte la imagen de la jerarquía terrestre (130; 131). En el *fabliau* francés del siglo XIII, *Acerca de cómo un villano alcanzó el paraíso mediante la logomaquia,* el campesino que intenta después de la muerte ganar el reino de los cielos, encuentra la oposición de los santos, que no ocultan su desprecio

por los villanos; santo Tomás dice que el paraíso es la «morada de los nobles» (84, 313-319).

Por su parte, el señor feudal-caballero veía abrirse ante sí ciertas posibilidades de manifestar su personalidad. Viviendo aisladamente en su castillo, a la cabeza de un pequeño mundo totalmente a su servicio, el señor feudal podía establecer allí su propio orden. Con respecto al mundo exterior, representaba una unidad relativamente autónoma. Su oficio de guerrero estaba en gran medida personalizado; para desempeñarlo había de apoyarse en sus propias fuerzas, en su valor y en su experiencia guerrera. Incluso cuando combatía en las huestes del soberano, actuaba fundamentalmente por su cuenta y riesgo. Sus relaciones con los demás señores feudales tenían también, esencialmente, un carácter personal: visitas recíprocas, banquetes, enfrentamientos, negociaciones, uniones matrimoniales.

Al mismo tiempo, los representantes de la clase dominante estaban sometidos, más que ningún otro, a una reglamentación severa que dictaba su comportamiento. El acto de rendir homenaje al soberano y la ruptura de lazos con éste, el anuncio de una guerra y la participación en los torneos, el servicio en la corte del soberano y el ejercicio de las funciones jurídicas, exigían el respeto riguroso a las detalladas e inalterables reglas del ritual. El código del honor caballeresco exigía complicados procedimientos y la observancia de una etiqueta que de no respetarse, aunque sólo fuese en pequeña medida, podía comprometer la dignidad del caballero a los ojos de los demás miembros de esa clase privilegiada. La moral caballeresca no exigía al señor feudal una actitud similar con respecto a los siervos, inferiores a él; pero en su propia esfera, el caballero tenía que procurar constantemente no violar las normas de comportamiento. Su noble origen y su elevado estatuto social le imponían unas obligaciones que dejaban poco campo al despliegue de su propio «yo». El papel social que la sociedad feudal asignaba al caballero era un papel difícil y de protagonista. Esta metáfora sociológica relativa al caballero podía ser tomada, más que en ningún otro caso, al pie de la letra. El caballero interpreta precisamente su papel sin olvidarse ni por un momento de los espectadores ante los cuales «interpretaba» dicho papel, ya fuesen éstos el rey o su señor, una dama u otro caballero de su rango. Las concepciones acerca del honor revestían un carácter específico: el honor no era tanto la conciencia de

su propia dignidad, el sentimiento de poseer cualidades personales que lo singularizaban, como la gloria de que disfrutaba entre los de sus entorno. Se veía a sí mismo con los ojos de los demás; el valor no era considerado una particularidad sino un rasgo que igualaba al caballero en cuestión con los demás caballeros.

Dado que los rasgos individuales del caballero pasaban a un segundo plano en relación con el estatuto social que implicaba nobleza, valentía y generosidad —todo el complejo de cualidades del caballero—, la siguiente escena de la *Canción de los Nibelungos* asombrará al lector contemporáneo, pero sin duda no debió provocar tal impresión a los hombres del siglo XIII. Con la ayuda de Sigfrido, el rey burgundio Gunther tomó por esposa mediante engaño a la hercúlea Brunilda. Durante la noche nupcial la novia, en lugar de entregarse al novio, ata al rey y lo cuelga de un gancho; y, en situación tan humillante, Gunther permanece hasta la mañana. Pero, aun arrojando a su marido del lecho, Brunilda no se olvida de dirigirse a éste de acuerdo con la etiqueta —«noble caballero», «mi señor Gunther»—, y el poeta sigue llamando al rey «vigoroso» y «noble caballero». El cliché era inalterable e independiente del comportamiento del héroe; por eso no había burla en la aplicación a Gunther de los epítetos mencionados: era valeroso y noble por su situación, a pesar del penoso fiasco que había vivido.

La etiqueta no era otra cosa que un elaborado guión de comportamiento. Incluso en los casos en que, claramente, sólo se necesitaba iniciativa personal y agudo ingenio, el caballero no debía guiarse por el sentido común sino que su comportamiento había de responder a las exigencias de la ética de la orden. En medio de una batalla, cuando un caballero llegaba a galope hasta el rey para transmitirle un mensaje, no tenía derecho a dirigirle la palabra hasta que el soberano le hablase, aunque la tardanza tuviese un efecto nefasto en el desenlace del combate (176, 51).

Las relaciones entre la clase dirigente se caracterizaban principalmente por su alto valor significante, propio de la cultura medieval. Cada acto del caballero, todo objeto que utilizaba, su vestimenta y los colores de la misma, las palabras, las expresiones, la lengua misma en que hablaba (porque muy a menudo ésta no era su lengua natal), todo era significativo. El ritual y el símbolo servían de modelos en los que se reflejaba la vida social de los señores feudales. Miembros de la clase dirigente de la sociedad, poseedores de toda la libertad jurídica posible en una época de dependencia general, no eran libres de elegir su com-

portamiento; por consiguiente, el individualismo del caballero se expresaba, inevitablemente, en formas preestablecidas. Las afirmaciones de G. Duby en el sentido de que el feudalismo representa una mentalidad específica, una psicología colectiva, y una reorientación de la conciencia (134, 103-110), aun con toda su intencionada unilateralidad y hasta su carácter paradójico, ponen de relieve un aspecto esencial de la cultura caballeresca.

La primera manifestación de esta última en la esfera de la creación artística fue la epopeya. La epopeya correspondía a una forma de conciencia en la que dominaba el elemento colectivo, así como disposiciones de ánimo y conceptos inmutables en el grupo. En la épica caballeresca figuraban personajes que encarnaban ideas y cualidades determinadas, (coraje, fidelidad, fuerza; o, por el contrario, vileza, infidelidad, cobardía), que representaban modelos abstractos y no personas concretas y vivas. El héroe de la epopeya carecía de personalidad.

La poesía lírica caballeresca testimonia los cambios habidos en las relaciones entre el individuo y su entorno. La lírica amorosa de los *minnesänger* y de los trovadores muestra una capacidad poco común, en los más importantes de entre ellos, para penetrar en su propio mundo interior y transformarlo en objeto de análisis. El amor cantado por los poetas provenzales del siglo XII y de comienzos del XIII, a diferencia de esa forma que se podría llamar «dinástica», tenía ya carácter individual: el poeta amaba sólo a una mujer y no la cambiaría por ninguna otra. Lo que despertaba los sentimientos del trovador no era el origen noble de la dama ni su riqueza —aunque los poetas no eran en absoluto indiferentes a las mismas— sino la belleza y la cortesía de su señora. Los conceptos de nobleza de sangre y nobleza interior comienzan aquí a separarse.

A pesar de esto, la imagen de la mujer amada es, en la poesía provenzal, estereotipada; expresiones tipo sirven para cantar su belleza. Modelo establecido definitivamente, la descripción del físico de la dama es un cliché literario: comienza por su «maravilloso cabello rubio» y su frente «de blancura superior a la del lirio», hasta sus «blancas manos de largos, finos y suaves dedos» y su «joven, bello y dulce cuerpo». La heroína de la lírica trovadoresca carece de rasgos concretos, es una abstracción; es una imagen ideal que, sin embargo, se percibe sobre todo con los «ojos del cuerpo». Tampoco tiene nombre; el poeta la designa generalmente con un calificativo amoroso. Sus cualidades interiores tampoco están individualizadas. La bella dama debe po-

seer tacto, gentileza, espíritu mundano, debe saber vestirse con gusto, ser coqueta pero sin desmesura, mostrar nobleza, inteligencia y saber mantener con soltura una conversación; en suma, había de poseer el conjunto de cualidades que tenían por nombre cortesía. Las relaciones entre los amantes, a juzgar por las canciones de los trovadores, son variadas: van desde el «servicio» platónico del poeta a la dama inaccesible y la veneración que lo ennoblecía y lo elevaba, hasta relaciones muy íntimas que, a veces, son descritas por los trovadores con crudeza naturalista y una procacidad ingenua y sensual. Sin embargo, pronto se elaboró un ritual de la galantería y de las relaciones amorosas, que debían respetar todas las personas refinadas que valorasen su reputación. La dama estaba obligada a tener un amante y a tratarlo de la manera adecuada; su caballero había de guardar el secreto del «amor oculto» y servir a la dama de su corazón de la misma manera que el vasallo servía al señor: la terminología feudal se aplicaba también con facilidad a las relaciones íntimas de la Edad Media. La pasión por la clasificación, propia de la conciencia de la época, se expresó en la elaboración de una especie de «escolástica del amor», de cánones de comportamiento amoroso y de expresión de los sentimientos. Las relaciones amorosas con las damas nobles, la reputación de amante irresistible y de espíritu temerario, daba brillo al poeta. De la misma manera que los caballeros no buscaban en sus empresas guerreras tan sólo la riqueza material del botín capturado o del tributo conseguido, sino también la posibilidad de cubrirse de gloria distribuyendo y prodigando dones, y transformar los objetos en signos, así también, en el amor cortesano, lo que más se valoraba, en el sentido social, era la gloria que alcanzaba el poeta al cantar su trofeo de amor —la dama— y sus sentimientos por ella. La personalidad del poeta se expresaba principalmente bajo una forma artística, caracterizada por un refinamiento particular, por la abundancia de clichés y de fórmulas, por el gusto por los juegos de palabras (55).

La poesía cortesana es expresión de la conciencia de clase que habían adquirido los caballeros. Al elaborar un tipo ideal de amor, al transformarlo en ritual, los trovadores crearon un mundo aparte, sublimado, válido sólo para uno de los grupos de la jerarquía feudal, y aislado tanto del pueblo como de la alta aristocracia.

Además de estos rasgos tradicionales de la sociedad medieval, en la poesía caballeresca aparece un hecho nuevo. La mujer

ocupa en el amor un lugar esencialmente distinto al que tiene en el matrimonio oficial feudal —concebido como la unión de dos casas. El amor cortesano es imposible entre marido y mujer. En una de estas canciones se encuentra expresada esta idea con la mayor claridad: «El marido actuaría contra el honor si amase a su esposa como el caballero a su dama, porque eso no acrecentaría en lo más mínimo la dignidad de ninguno de los dos, y de ello no saldría nada más de lo que ya existe por derecho» (31, 374). Los «juicios de amor» en la corte de la duquesa Leonor de Aquitania (si es que tales juicios existieron en realidad y no fueron un invento de los poetas cortesanos) decidieron que no podía haber amor cortesano entre los cónyuges. El amor cortesano era ilegítimo, estaba fuera de la esfera oficial; pero, por eso mismo, afectaba más profundamente al mundo interior del individuo y descubría con más fuerza el contenido de su alma. La poesía caballeresca proporciona una nueva base a la dignidad del hombre. Por primera vez en la literatura europea el análisis de las emociones personales aparece en el centro de la producción poética. La pasión individual resulta casi el asunto más importante de la vida. El poeta es consciente de que el amor lo enriquece interiormente. El sentimiento forma parte del sistema de categorías estéticas y morales de la caballería, y si la dama de las canciones de los trovadores sigue siendo la encarnación impersonal del ideal de belleza femenina generalizado en los medios cortesanos de la Francia meridional, la introspección, la complacencia hacia las propias emociones, la delectación en las alegrías y penas del amor, llevaban consigo un mayor aprecio a los valores morales, representaban un paso en el desarrollo de la conciencia caballeresca.

El caballero, sujeto más rígidamente que el campesino y el habitante de la ciudad a la etiqueta y al ritual en su comportamiento social, era, a la vez, libre en su vida interior y tenía la posibilidad de revelar su personalidad en la esfera de la cultura espiritual —aunque también aquí sus iniciativas estuviesen sometidas a límites precisos.

En lo que concierne a los habitantes de las ciudades, la situación era completamente distinta. Esta capa de la sociedad era el resultado de la asociación de los elementos más heterogéneos. La estructura social de la ciudad medieval presentaba aspectos mucho más complejos que la del campo, que era relativamente

homogénea. La actividad productiva misma del burgués determinaba una concepción particular de la vida. Su dependencia de la naturaleza y de los ritmos de ésta era mucho más débil que la del campesino. No se trataba en su caso de un intercambio directo de sustancias con la naturaleza, sino de la creación de un medio cualitativamente nuevo, en el que circulaban los productos del trabajo humano —rasgo característico de la producción artesanal y del intercambio en las ciudades. En la ciudad, las relaciones con la naturaleza estaban mediatizadas. *El homo artifex* concebía su papel en el mundo de una manera nueva. El hombre situado ante una naturaleza que podía transformar se planteaba preguntas que no podían pasarle por la cabeza al campesino; ¿los instrumentos de trabajo y otros artículos son creaciones divinas o de los que los han producido? (119, 62). Aparece una comprensión mucho más compleja de la interrelación entre el arte (en el sentido amplio medieval, como un oficio cualquiera) y la naturaleza. Las representaciones espacio-temporales de los habitantes de las ciudades se racionalizan. Todo esto no podía dejar de influir en la personalidad del burgués, dejar de reflejarse en su conciencia.

Pero la vida del ciudadano medieval estaba también reglamentada en todas sus manifestaciones. Es evidente que esta reglamentación venía provocada en primer lugar por las relaciones de producción, por el deseo de librar a los pequeños oficios de la competencia y situarlos en las condiciones más favorables para el desarrollo de la simple producción de mercancías, organizar la colocación de la producción, subordinar a los aprendices y alumnos al control de los maestros.

Sin embargo, la «coacción corporativa» *(Zunftzwang)* que reinaba en las ciudades, tenía raíces más profundas, y únicamente puede entenderse su sentido en función de las particularidades más importantes de la vida social medieval. La reglamentación corporativa no limitaba en gran medida al hombre (que, sin duda, no percibió durante mucho tiempo, de manera subjetiva, esa limitación), sino que más bien aportaba una forma global a su comportamiento, determinando de manera muy fuerte la personalidad del burgués.

El comportamiento de los habitantes de las ciudades estaba, en efecto, fijado y definido en los códigos corporativos y urbanos. Junto a reglamentos que determinaban el proceso de producción y otros aspectos de la vida económica, podemos encontrar en esos códigos artículos relativos a la ayuda a los pobres, el desarrollo del bautismo de los niños, los tipos de vestimenta

permitidos a los aprendices, la enumeración de juramentos con la multa exacta por decirlos y otras muchas cosas. En el «reglamento de las bodas» de Augsburgo la descripción detallada de todas las ceremonias y reglas no desmerece en absoluto a las prescripciones concretas y detalladas de las «leyes bárbaras». Se establece en ellas el número máximo de invitados que el burgués podía reunir con ocasión de una boda, se señala cuántas veces se podía cambiar de vestimenta durante la boda y en el curso de los dos días siguientes a la misma, y el montante del pago a los músicos; se expone el orden de formación del cortejo matrimonial, se dice cuántas mujeres tenían derecho a acompañar a la novia a bañarse y cuántos hombres podían llevar al novio al baño. Parece como si todos los actos de la vida, hasta los más corrientes y ordinarios, se hubiesen convertido en ritos y hubiesen de ser sometidos a la reglamentación de los magistrados de la villa. Las prescripciones relativas a cómo organizar los banquetes, por la minucia con que establecen el comportamiento de los participantes y las posibles contravenciones del orden, recuerdan también los títulos de los casuísticos códigos germanos.

En las corporaciones se revela con gran fuerza la aspiración de los ciudadanos medievales a unirse a un grupo. Además de las condiciones específicas de la vida urbana, en ese deseo hay que ver la manifestación de la personalidad propia del individuo medieval. La corporación —la unión de los artesanos— era el molde en el que transcurría toda la vida de aquél así como la de sus familias. A los miembros de la guilda no sólo les unía los intereses profesionales y el combate social, sino también la pertenencia a una clase, con su justicia, sus poderes protectores, sus funciones religiosas, su organización del ocio, de las distracciones, de la ayuda recíproca. Recordemos que la palabra *Zeche* significa «juerga», «francachela», que la palabra *guilda* provenía del antiguo término inglés *gild,* «ceremonia de sacrificio», y que *gildi,* en escandinavo antiguo, significaba «banquete», «festín», así como «pago», «valor mercantil». Las guildas de los primeros tiempos del medievo tenían carácter sagrado y estaban relacionadas con los cultos paganos. Los miembros de la corporación, de la guilda, se llamaban unos a otros «hermanos»: el comportamiento y la tradición democráticos jugaban un gran papel en la ciudad medieval a pesar de las grandes diferencias que había entre las gentes en las comunas y en las corporaciones.

La relación entre el artesano y su obra era muy específica: la consideraba como una parte de sí mismo. El concepto de obra

maestra —«producto ejemplar»— tenía una connotación de valor moral, ya que sólo un trabajador concienzudo, que trabajase honestamente y que produjese objetos de alta calidad, podía ser miembro de la corporación. El cuidado del artesano por la calidad de cada artículo fabricado testimonia la no existencia de producción masiva y lo limitado del mercado para el que trabajaban. En las sagas islandesas encontramos una manifestación peculiar de los celos del maestro artesano hacia su propia obra. El rey noruego Olav Tryggvesson mandó construir la mayor nave de guerra que jamás se había visto en el país. Cuando la nave estaba casi lista se descubrió que había sido inutilizada, pues alguien, durante la noche, había hecho agujeros en el casco. El rey prometió una recompensa para quien denunciara al culpable, que sería castigado con la muerte. El maestro carpintero de la nave, Torberg, confesó que había sido obra suya. El rey le ordenó que reparara los daños. Tras la reparación, la nave quedó todavía más hermosa (75, 151-152).

Los miembros de la corporación estaban unidos por el complejo de emociones colectivas que les proporcionaba el sentimiento de pertenecer al grupo. Defendían celosamente su reputación y su prestigio, tomaban parte en las reuniones y en las decisiones generales, defendían su propia dignidad de hombres con plenos derechos frente a los nobles; miraban de arriba abajo a los artesanos, aprendices, escolares y servidores no organizados, a la plebe de la ciudad. El maestro no sólo buscaba y encontraba en el trabajo una fuente de bienes materiales; el trabajo le proporcionaba, además, satisfacción. En el proceso de trabajo, el artesano medieval, al contrario que el proletario de los tiempos modernos se reproducía íntegramente a sí mismo (*vid.* 2, t. 46, parte 1, 476). Por eso también el producto del trabajo podía ser un medio de deleite estético. El perfeccionamiento en el oficio, generación tras generación, llevaba al maestro a la conciencia de una gran tradición y al máximo despliegue de sus posibilidades productivas y artísticas. El oficio era maestría y la maestría un arte. Los términos de artesanado, maestría y arte no se separaron ni intercambiaron sus puestos hasta los tiempos modernos: el concepto de «maestría» se convirtió más bien en un atributo del arte, mientras que se empezó a llamar «artesano» al artista sin talento, al hombre que carecía de auténtica maestría. En esa evolución de los conceptos se refleja la diferenciación entre arte y oficio, que en la Edad Media estaban unidos. El trabajo libre del maestro artesano, en el seno de la

estructura corporativa, era un medio de afirmación de su propia personalidad, de elevación de su conciencia social.

La unidad de los principios productivo, ético y estético, que se daba en el trabajo de los maestros artesanos, proporcionaba a éste una gran significación social. Ésa era la base para el desarrollo de la personalidad hasta el límite posible en la sociedad comunitaria medieval. El burgués era ciudadano de su comuna, propietario y trabajador. Destacaba entre los representantes de las otras clases de la sociedad feudal por la variedad de sus relaciones sociales.

Es evidente que la pequeña producción, que se basaba en la técnica manual, ponía límites al desarrollo de la sociedad. El horizonte de los burgueses medievales seguía siendo limitado; pero los cerradísimos grupos sociales unían a los ciudadanos —en comunas, corporaciones, guildas— a la vez que los separaban (el aislamiento de las corporaciones, su hostilidad con respecto a las manufacturas surgidas al final de la Edad Media, el localismo de las ciudades que no llegaban a adquirir conciencia de la necesidad de la unificación nacional). La sociedad urbana no era capaz de extenderse rápidamente; dinámica en comparación con la sociedad agraria, compartía con ésta una tendencia a reproducirse sobre la misma estrecha base de las formas y modelos tradicionales.

Sin embargo, fue precisamente en las ciudades donde, durante un período determinado, la personalidad humana experimentó mayor desarrollo. Personalidad medieval concreta, que se distinguía por su integridad y su fusión orgánica con el medio social, hecho que dio pie a F. Tönnies para oponer el concepto de «comunidad» *(Gemeinschaft),* que él utilizaba en particular para la Edad Media, al concepto de «sociedad» *(Gesellschaft,* 256a, 22, 35-38) —la «sociedad civil»— construida no sobre la base de las relaciones personales directas entre los individuos sino sobre la de las relaciones impersonales entre los propietarios de mercancías, es decir, la sociedad capitalista.

La ciudad medieval se diferenciaba de manera asombrosa de la aldea y del castillo. Entre otras muchas cosas, por la variedad de sus actividades técnicas, comerciales e intelectuales; por la concentración de grupos heterogéneos de población; por el desplazamiento del centro de gravedad de la propiedad agraria al dinero, la propiedad mobiliaria; por el renacimiento del derecho romano, llamado a regular las nuevas formas de relación económica; por el estilo de autonomía y de contactos personales, por

el espíritu corporativo y el sentimiento de la libertad individual, desconocido en el campo («¡el aire de la ciudad le hace libre a uno!»); por la intensidad de los contrastes de fortuna y de las contradicciones sociales; por la mezcla de lenguas, de tipos psicológicos y nacionales; por la amplitud de los lazos con el mundo exterior; por la apertura y la receptividad a las nuevas influencias espirituales; por el ritmo de vida, la estética de los edificios y el trazado de plazas y calles; por las fiestas populares y los carnavales; por el entrelazamiento y la delimitación de las actividades en el interior y en el exterior de las casas; por la específica relación entre las condiciones de vida urbanas y las rurales (dado que la ciudad no se había separado todavía del campo) y por la estrecha interacción entre los paisajes urbanísticos y agrarios; por el sentimiento de proximidad a Dios como consecuencia de la concentración de iglesias y de reliquias de los santos conservadas en las criptas de la catedral que dominaba la ciudad, de la que era su centro y ornamento principal; por la conciencia de protección que inspiraban a los habitantes de la ciudad los muros que rodeaban a ésta; por la presencia de la universidad, de los monasterios, albergues y hospitales, baños públicos, tabernas y prostíbulos. Encarnando en sí misma los rasgos esenciales de la vida medieval, la ciudad imprimió en ésta, a la vez, una huella indeleble, aportando a la cultura occidental europea una originalidad incomparable. Ni las ciudades del oriente medieval ni las bizantinas, por muy desarrolladas que llegasen a ser en los aspectos económico y cultural, no pudieron servir de base al progreso que había de sacar a la sociedad entera de los límites de la etapa medieval; les faltaba el tipo social de ciudadano, miembro de una comunidad urbana libre e independiente. Este tipo social era impensable en las condiciones de despotismo político y de injusticia general.

La ciudad libre del occidente europeo, que había escrito una «página brillante» en la historia de la Edad Media (2, t. 23, 728), se convirtió, en una determinada etapa de desarrollo, en fermento de nuevas relaciones, en fuente de descomposición del feudalismo.

En las páginas anteriores no nos hemos interesado por el derecho en sí mismo, sino, fundamentalmente, en lo que hacía referencia a su relación con el problema de la personalidad humana y de su posición en la sociedad medieval de la Europa

occidental. Dado que la personalidad es siempre concreta desde el punto de vista histórico, y está condicionada por las relaciones sociales, hemos tenido que abordar, en líneas muy generales, las formas en que se manifestaba en cada sector social. Durante el feudalismo, las relaciones sociales, que no estaban fetichizadas por las relaciones entre los objetos, entre las mercancías, y que tenían fundamentalmente un carácter directamente personal, no se percibían, a la vez, como reales: adquirían ineludiblemente concreción y expresión jurídicas; el derecho aparecía, junto con la religión, como regulador universal de los vínculos sociales. «Dios mismo es el derecho y, por eso, el derecho le es grato a Dios», rezaba *El espejo de Sajonia.*

Más arriba hemos dicho que la antigüedad y la perdurabilidad del derecho eran considerados rasgos inalienables del mismo y garantía de su solidez. Pero no hay que pensar que también en la realidad misma el derecho fuera estático. En efecto, cambiaba a la vez que cambiaba la sociedad y era objeto de innovaciones y reformas. Pero los principios que lo fundamentaban se consideraban inmutables. Porque si el mundo humano, al igual que el conjunto del universo, se concebía en tanto que jerarquía ordenada e inalterable, en la que cada uno de sus miembros poseía un valor determinado y un derecho, este último no podía dejar de presentarse entonces en forma de principio igual a sí mismo. La mutabilidad del derecho iba unida, en la conciencia de los hombres de la Edad Media, a la estabilidad del orden establecido de una vez para siempre.

III. La concepción medieval de la riqueza y del trabajo

El modo de producción de los bienes materiales es un «modo determinado de actividad de los individuos en cuestión, un tipo determinado de actividad vital de los mismos, una determinada *manera de vivir* (2, t. 3, 19). Al trabajar, al influir en la naturaleza que les rodea, los hombres se crean a sí mismos, se modifican; «la historia entera no es otra cosa que el constante cambio de la naturaleza humana» (2, t. 4, 162).

Las nociones de trabajo, de propiedad y de riqueza se hallan entre los elementos constitutivos del modelo del mundo de toda sociedad. Estas categorías político-económicas se presentan a la vez como categorías morales y de la concepción del mundo: el trabajo y la riqueza pueden revestir un valor alto o bajo, su papel en la vida del hombre puede concebirse de diferentes maneras. La actividad económica es parte constituyente de la práctica social, de la interacción entre el hombre y el mundo, y de la influencia creadora del primero sobre el segundo. Esa actividad refleja las orientaciones vitales de la sociedad. Por eso, la reconstitución de las categorías de trabajo y de propiedad es particularmente importante para la comprensión del clima espiritual que domina en una sociedad dada.

El trabajo puede ser considerado como una maldición que pesa sobre el género humano o un valor que diferencia al hombre del resto del mundo y que le hace dueño de la naturaleza. En la riqueza puede verse el objetivo final de la actividad humana o el medio para alcanzar otro objetivo. Por eso, la concepción de la riqueza y del trabajo que domina en una sociedad es un elemento básico, inseparable del «modelo del mundo»: determina los imperativos del comportamiento, forma los ideales por los que se guían los miembros de esa sociedad. Es evidente que la concep-

ción de la propiedad y del trabajo que domina en la sociedad es engendrada por el sistema de relaciones productivas existente en ella; pero también la concepción misma forma parte de ese sistema y constituye un factor esencial de su funcionamiento.

Desde los primeros tempos, la Edad Media adoptó, con respecto al trabajo y a la riqueza una actitud completamente distinta a la del mundo antiguo. En este último el trabajo no podía considerarse una virtud; es más, ni siquiera se consideraba, por lo general, un rasgo esencial del hombre. El ideal humano de la Antigüedad era el individuo en tanto que miembro de la *polis*, del estado, como un ciudadano absorbido por la vida social, política o cultural y no por el trabajo físico. El trabajo se hacía recaer sobre los hombros de los esclavos o de los libertos. El ciudadano, que era guerrero, participaba en las asambleas populares, en las competiciones deportivas, en los sacrificios religiosos, que acudía a los espectáculos teatrales y a los banquetes entre amigos, era un hombre cuya personalidad se desarrollaba al margen de la esfera de la producción material. La riqueza era un medio para llevar una vida de ciudadano, por lo que las teorías económicas de la Antigüedad se reducían a formular la siguiente pregunta: ¿qué tipo de propiedad garantiza los mejores ciudadanos? La civilización antigua, en el período «clásico», no atribuía gran valor al trabajo físico, ni le daba sentido religioso o moral. Platón, al rechazar el mundo visible y palpable en tanto que pálida copia del mundo de las ideas, y Aristóteles, al subrayar la naturaleza política del hombre, tenían hacia el trabajo productivo una actitud de desprecio aristocrático. La noble ociosidad se consideraba meritoria. El trabajo era para los antiguos no vivir ociosamente, era una especie de desviación de la vida normal. Sin embargo, es necesario subrayar que la concepción que tenían del ocio no correspondía entre ellos a una vacía inactividad. En griego, la palabra σχολη (en latín *schola*) significaba tiempo libre, ocio, descanso, holganza; pero esta palabra significaba también tiempo dedicado al estudio y a las conversaciones sabias, a la escuela, y en particular a la escuela filosófica (de aquí también la *scholástica* medieval).

En lo que concierne al trabajo, el término πόνος tenía también un segundo sentido, estrechamente vinculado, en la conciencia de los griegos, al primero: pena, sufrimiento, desgracia, infortunio. El trabajo físico era sufrimiento y dolor, el destino de los esclavos y miserables, una ocupación penosa y degradante que humillaba al hombre y lo aproximaba a estado de un animal.

El hombre libre disfrutaba de los servicios de esclavos y sirvientes, que eran medios, instrumentos, que aseguraban su bienestar. Sólo se hacía una excepción con la agricultura; pero, hacia finales de la Antigüedad, también el trabajo en ésta dejó de ser un rasgo esencial de virtud cívica, como lo era en una época más patriarcal —como la de Cincinato, por ejemplo. En la época del Imperio romano, la idea de la bajeza innata de la gente ocupada en el trabajo físico, en especial la de los esclavos, pasó a ser generalmente admitida entre la clase dominante. Es verdad que en la sociedad antigua tuvieron cierta difusión algunas teorías y puntos de vista que intentaban romper esa actitud negativa hacia el trabajo (los Cínicos, Séneca, Epicteto); así se preparaba la ruptura con la moral esclavista antigua, ruptura que encontró por fin su expresión en el cristianismo. El trabajo sólo gozaba de consideración en los medios de los trabajadores mismos.

La ausencia de interés por las invenciones mecánicas que hubieran podido aligerar el trabajo manual iba asociada a los sueños relativos a «robots» y mecanismos maravillosos que podrían garantizar la total ociosidad del hombre, cosa que pone de relieve con bastante claridad la actitud de la Antigüedad hacia el trabajo físico. El trabajo no podía ennoblecer al hombre, carecía de sentido y era embrutecedor; era imposible encontrar en él belleza intrínseca alguna. La imagen de Sísifo, condenado a empujar eternamente una roca pendiente arriba de una montaña, con el solo fin de verla luego rodar hacia abajo, únicamente podía tomar forma en una sociedad que concebía el trabajo como un castigo. El ocio, ser liberado de la necesidad de trabajar físicamente, no era sólo el ideal de los ricos sino también el de los pobres: la divisa de la plebe era «¡pan y circo!»; vivir a expensas de otro les parecía a los pobres la mejor solución para su miserable condición.

El cristianismo, tras proclamar el principio de que «Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma» (2.ª Epístola del apóstol san Pablo a los Tesalonicenses, 3, 10), rompió de manera radical con estos planteamientos de la Antigüedad. En una sociedad de pequeños productores el trabajo no podía considerarse ocupación vergonzosa. Se empezó a ver en el trabajo la situación normal del hombre. Es verdad que esa situación no se convirtió en necesidad como resultado de la creación del hombre por Dios, sino como consecuencia de su caída; en el trabajo se veía también un castigo. Es esencial, sin embargo, que la ociosidad se considerase un pecado capital. Cada individuo debía cumplir una

función, cada uno tenía que trabajar en su propia obra, aun cuando no todos los tipos de actividad, indispensables para la sociedad, no acercasen, de manera igual, a los hombres a Dios. La riqueza, como el trabajo, no se consideraba un fin en sí o como un medio de procurarse una vida ociosa. La actitud hacia la riqueza venía determinada por la actitud con respecto a la salvación del alma: la posesión de riquezas podía facilitar que el alma alcanzase la beatitud paradisiaca. Pero en la riqueza, los seguidores de Cristo, predicadores de la pobreza y del ascetismo, veían algo dudoso, difícilmente justificable por la moral. Las palabras del *Evangelio según san Mateo* acerca de que «es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos» (XIX, 24) fue fuente de complicados conflictos espirituales y sociales durante toda la Edad Media.

Los postulados económicos de la Iglesia medieval reflejaban la realidad social del feudalismo cuando proclamaban que la riqueza no era un fin sino sólo un medio, que garantizaba la existencia de cada miembro de la sociedad *secundum suam conditionem.* Durante el medievo temprano, la producción no estaba sometida a los intereses de la acumulación y del beneficio; el objetivo de la misma era asegurar una existencia «digna» para cada uno de los miembros de la comunidad, del *corpus Christianum,* dividido en diferentes categorías por voluntad divina. Pero la riqueza servía en aquella sociedad como medio para obtener y reforzar el poder social, mientras que en la sociedad capitalista la riqueza misma se convertía en la fuerza social determinante. Por eso la sociedad medieval no era indiferente a la forma que presentaba la riqueza: tierra, bienes muebles, dinero. La actitud era también distinta según las clases; a diferencia de la burguesía, para quien la naturaleza de la riqueza está libre de toda valoración ética de clase.

Es natural que en la sociedad feudal, dividida en clases, la actitud hacia el trabajo fuese diferente según se perteneciera a una u otra clase o grupo social. Los antagonismos sociales de la Edad Media encontraban también su expresión en la concepción del trabajo y de la propiedad.

La actitud medieval con respecto a la propiedad y a la riqueza se formó bajo la influencia de diversos factores. También en este aspecto de la civilización medieval, el cristianismo ejerció sin duda una gran influencia. Pero no fue la única fuente de desarrollo; en la definición de lo específico de las concepciones del hombre medieval acerca de la riqueza y la finalidad de la misma, desempeñó un papel tal vez no menor el sistema de valores en vigor entre los bárbaros instalados en territorio europeo en la época de la caída del Imperio romano.

La estructura social de los bárbaros —germanos, eslavos— poseía muchos puntos en común con la de otros pueblos que se encontraban en la etapa de la sociedad sin clases o que habían pasado hacía poco a la sociedad de clases. Por eso, a veces, las concepciones sociales, las creencias y los ideales de los bárbaros europeos se aproximaban mucho al sistema de creencias e ideales de los llamados hombres primitivos. En la sociedad preclasista existían instituciones sociales específicas, que se encontraban, con diferentes variantes, en distintas latitudes. Estas instituciones y representaciones desaparecieron en parte con el paso de la barbarie a la civilización, ya que, en la sociedad clasista, la moral y la ideología se transformaron, se estableció un nuevo sistema religioso, y se produjeron cambios radicales en todas las esferas de la vida social. En la sociedad clasista, sin embargo, junto a los nuevos sistemas de relaciones, ideas y creencias, se conservaron relaciones arcaicas, que no desaparecieron por entero y que siguieron jugando a veces un gran papel en la nueva estructura social.

Eso es lo que sucedió en Europa. La cristianización, que transformó profundamente la actitud del hombre hacia el mundo, no eliminó por entero las concepciones que dominaban en la época de los bárbaros. El resultado de este choque fue una síntesis compleja de relaciones bárbaras, cristianas y antiguas.

Todos los vecinos civilizados de los bárbaros se quejaban de la extrema avidez de éstos por los bienes ajenos. Los países ricos les atraían por sus tesoros. El objetivo más importante de las empresas bélicas de los bárbaros era la captura de botín. Preferían adquirir riquezas por medio de la fuerza que crearla con su propio trabajo. Los jóvenes se reunían en tropas en torno a los jefes nobles, con la esperanza de obtener el botín rápido y sustancioso que después de una expedición triunfante el jefe repartía entre sus guerreros.

Pero ¿cómo utilizaban las riquezas robadas? Tácito había dicho ya de los antiguos guerreros germanos: cuando no llevan a cabo una expedición guerrera, pasan el tiempo en banquetes. Lo capturado en víveres, se consumía. Comían y bebían ostentosa y públicamente en banquetes multitudinarios. El botín no era simplemente una fuente de alimentación de los guerreros, sino un poderoso medio de unificación de los mismos en grupo, y de confirmación de la autoridad del jefe. Las hazañas guerreras que no se celebraban ampliamente se apreciaban poco. Era fundamental que se incorporaran al ciclo de composiciones poéticas y pasasen así a la posteridad en la memoria de los guerreros y de todos los miembros de la tribu. Los objetos preciosos capturados —joyas, vestidos, armas— se convertían en testimonio de una vida heroica, en importantísimos símbolos del gran valor del jefe y de su grupo de guerreros. Los exhibían para vanagloriarse. El oro y la plata todavía no jugaban entre los bárbaros el papel de moneda (se practicaba fundamentalmente el trueque), por lo que las monedas capturadas a los pueblos más desarrollados se fundían en lingotes, que cortaban y transformaban en anillos, brazaletes, broches y otros adornos. A menudo trataban también de la misma manera las vasijas preciosas y las piezas de joyería.

Por consiguiente, la riqueza adquirida en la guerra tomaba el significado de distinción social. En la sociedad bárbara las riquezas no constituían un medio de cambio ni una fuente de enriquecimiento; no se incorporaban a la circulación de bienes sino que, fundamentalmente, desempeñaban una importante función significante.

¿Pero esta conclusión no está en contradicción con el hecho de que entre los bárbaros estuviese ampliamente difundida la costumbre de esconder los tesoros capturados? Por todo el territorio en que estuvieron asentados los antiguos germanos se han encontrado tesoros de monedas romanas. Son especialmente ricos los tesoros de los países escandinavos de la época de los vikingos. Algunos científicos han llegado incluso a hablar de una «edad de plata» en la Europa septentrional de aquel período, dados los numerosos hallazgos de monedas sasánidas, bizantinas, germanas y anglosajonas, en su mayoría de plata; hasta el presente han sido encontrados varios cientos de miles, y continúan descubriéndose nuevos tesoros. ¿Se podría considerar, en base a esto, que en Escandinavia, durante los siglos X y XI, estaba desarrollado el comercio monetario y que el dinero era utilizado como medio de pago? Tal punto de vista ha sido sostenido en medios científicos; se ha llegado incluso a escribir acerca de la

«favorable coyuntura comercial» que se creó en los países del Norte como resultado de la actividad de los normandos. Y explican el hecho de que se enterraran las monedas por la preocupación de los habitantes de salvarlas del saqueo en el curso de incursiones guerreras, monedas que pasado el peligro se olvidaban de desenterrar.

Ese punto de vista plantea, sin embargo, una serie de objeciones. En primer lugar, las sagas islandesas de un período posterior, cuando a menudo hablan de gentes que escondían sus monedas, no sólo no dicen nada acerca de que luego no las desenterraban, sino que dejan claro que las riquezas se ocultaban para siempre, de tal manera que ningún ser vivo pudiera utilizarlas. Los propietarios escondían a menudo el dinero antes de su muerte, ocupándose de que no quedaran testigos: a los esclavos que les ayudaban a esconder las monedas en tierra los mataban[1]. Los hallazgos arqueológicos atestiguan la difusión de la costumbre de enterrar las riquezas en los pantanos; esta «plata de los pantanos» era imposible que se volviera a utilizar. En segundo lugar, se sabe que los intercambios en Escandinavia, durante el período de ocultamiento masivo de tesoros, era fundamentalmente de trueque; como medio de pago se utilizaban mercancías tales como la tela tejida a mano; el valor se expresaba a veces en cabezas de ganado bovino. Las monedas capturadas durante las expediciones de saqueo o percibidas en forma de contribuciones y tributos no eran utilizadas por los escandinavos como medio de pago. Los normandos no podían desconocer el elevado valor de la plata y el oro en otros países, y ellos mismos les concedían una importancia singular: no en vano escondían las monedas y otros objetos de metales preciosos; pero, por regla general, no los ponían en circulación en sus relaciones comerciales.

Así pues, los normandos, de una parte, apreciaban los metales preciosos y trataban de conseguirlos por todos los medios; y, de otra, no los utilizaban en el comercio, escondían las monedas en la tierra, en los pantanos y hasta las sumergían en el mar. Mientras llevaban objetos de oro y plata —pendientes, broches, collares— con los que se adornaban (los hombres no menos que las mujeres), usaban las monedas de una manera totalmente desconocida para los pueblos que utilizaban las monedas en el

[1] En la Islandia medieval abundaban las historias sobre los «muertos vivos», que guardaban celosamente los tesoros escondidos en los túmulos, y que, por lo visto, necesitaban de esos tesoros no menos que los vivos.

comercio, cosa que resulta incomprensible para no pocos científicos modernos.

La actitud de los antiguos germanos y escandinavos con respecto a los metales preciosos sólo puede entenderse a condición de que dejemos de enfocar esta cuestión desde un punto de vista estrictamente económico y la consideremos en el plano de la vida espiritual de los pueblos que estaban pasando de la barbarie a la civilización. De acuerdo con las convicciones de estos pueblos, los objetos preciosos que poseía el hombre encarnaban sus cualidades personales y en ellos estaba centrada su felicidad y su éxito. Perderlos significaba perecer, perder las cualidades más importantes y la suerte en el combate. Recordemos la lucha desencadenada por el «Oro del Rhin», riquezas ahogadas por los legendarios Nibelungos (en alemán, *Nibelungen*) y que en definitiva les llevó a la perdición: según las creencias de los escandinavos y germanos, en el oro se materializaba la felicidad de quienes lo poseían. Guiados por esas convicciones, los normandos se esforzaban por esconder las monedas que habían logrado reunir, sin pensar en desenterrarlas más adelante: mientras el tesoro permanecía enterrado o en el fondo de un pantano, preservaba la suerte de su propietario, por lo que no debía ser tocado. La plata y el oro poseían, pues, a los ojos de los bárbaros, un poder sagrado y mágico.

Los metales preciosos conservaban también su poder cuando con ellos se hacían brazaletes y adornos. Pero en este caso no los escondían sino que, por el contrario, los exhibían, ya que eran importantes signos de rango social y de valor. Los guerreros solicitaban a sus jefes collares y anillos: el guerrero recibía con el regalo una parte de la «suerte» del jefe, que residía en el anillo y de la cual se hacía copartícipe. Para agradecer los regalos, los poetas-escaldos distinguían corrientemente a los jefes y a los *konungar* con las denominaciones de «El que reparte anillos», «generoso en collares». Un jefe que no repartiera anillos y adornos, que fuera avaro con los regalos, era simplemente inconcebible; al no transmitir a sus allegados la fuerza mágica y la felicidad que poseía, no le hubiera servido absolutamente nadie. La liberalidad era una cualidad inherente a todo hombre noble. En una de las canciones del ciclo de la *Edda mayor* relativa al legendario héroe escandinavo Helgi, se decía que éste «... entregaba generosamente a sus fieles guerreros el brillante oro conquistado con sangre» (78, 74).

El abundante botín que los bárbaros consiguieron en el pe-

ríodo de guerras y expediciones de pillaje no sirvió para acumular riquezas, ni se utilizó para comprar ganado, tierra u otros bienes: se regaló, se gastó en comida y bebida, se transformó en tesoros que tenían significado sagrado y ejercían una acción mágica sobre sus propietarios.

Con la cristianización y la difusión de las relaciones mercantiles monetarias esa concepción de los tesoros fue perdiendo poco a poco significación entre los bárbaros. La gentes entendieron el papel vulgar de la moneda, el valor material de la plata y el oro. Pero también para los señores feudales la riqueza era, ante todo, un instrumento de contacto social, un medio para mantener y reforzar la autoridad social.

La especial actitud de los bárbaros con respecto al dinero puede verse también en el *Wergeld*, importante institución en la estructura social de aquéllos. Esta composición sustituía generalmente a la venganza sangrienta y se pagaba por matar o mutilar a un hombre y por otros gravísimos crímenes. Los códigos —las «leyes bárbaras»— contienen una detallada tasación de las compensaciones que había que pagar a los familiares del muerto o a la víctima misma. Además, se tenía en cuenta el estatuto social, el sexo y la edad de la víctima (y a veces también los del criminal), las circunstancias del crimen y otra serie de consideraciones. En las «leyes» germanas el montante del *Wergeld* se expresaba, por, regla general, en una determinada suma de dinero y esta suma, a juzgar por las prescripciones de las «leyes», había que pagarla cada vez que tenía lugar un crimen análogo contra un hombre que pertenecía a una determinada categoría social (nobleza, hombres libres u hombres que no gozaban de todos los derechos cívicos). Sin embargo existen bases para suponer que, en realidad, el montante del *Wergeld* no se establecía únicamente sorbe la base de la escala estipulada en los códigos. En cada caso concreto se realizaba una evaluación particular que establecía el montante del *Wergeld*. No se conocen los principios que servían de base a esa estimación, pero se puede pensar que el montante de la indemnización dependía en gran medida de la correlación de fuerzas y de la influencia social de los que procuraban la reconciliación de los clanes enfrentados. Las víctimas trataban de conseguir, como es natural, la máxima compensación. Pero en una serie de casos las personas que tenían que pagar la composición insistían también en pagar una compensación más elevada. Esta circunstancia, que a primera vista parece extraña, se explica sin duda por la naturaleza específica del *Wergeld* y por la concep-

ción que del mismo tenían los hombres de aquel tiempo. El montante del *Wergeld* era un índice de la posición social tanto de los que lo recibían como de los que lo pagaban; por ello, cuanto mayor era el *Wergeld*, en mayor medida evidenciaba éste el prestigio social de individuos, familias y clanes. Por consiguiente el *Wergeld* no representaba una simple suma de dinero (por otro lado, bastante sustanciosa) solicitada como reparación material del daño causado.

Aunque en las «leyes bárbaras» el montante de los *Wergeld* y de todos los demás pagos se expresaba en dinero, en realidad se pagaba sobre todo en bienes. El dinero en circulación era muy escaso. Sin embargo, no todos los bienes podían servir como pago del *Wergeld*. El ganado se aceptaba con agrado. En una serie de códigos se establece la cantidad de animales (generalmente vacas) que había que entregar en lugar de dinero como pago del *Wergeld*. Se podía pagar, además, con esclavos, armas, cotas de malla, tierras y telas. Todo lo que se incluía en la compensación había de ser de buena calidad y sin defectos. Pero existían también otras limitaciones. Así, entre los noruegos, sólo se podía pagar el *Wergeld* mediante el *oðal* —la tierra heredada— que había formado parte de las posesiones de la familia durante una serie de generaciones y que era prácticamente inalienable. La «tierra comprada», recién adquirida, a la que no afectaban las limitaciones que existían para disponer del *oðal* no se podía entregar como pago del *Wergeld*. En este caso se evidenciaba sin duda la especial conexión entre la familia y el *Wergeld*. La compensación recibida por un familiar asesinado no podía ser objeto de enajenación. Las tierras y los bienes que correspondían a la composición habían de quedar en propiedad constante de la familia.

El *Wergeld* era el símbolo de la reconciliación entre las familias enfrentadas. Al mismo tiempo servía de índice concreto de la posición social del individuo por el que se pagaba y de su clan. Dado que el dinero o los bienes pagados por la reconciliación del asesino con los familiares del asesinado cumplían una función significante tan importante, es dudoso que estos últimos pudieran disponer de la composición recibida y gastarla libremente. A veces, al morir, los hombres legaban a la Iglesia, además de otros bienes, su *Wergeld*. En estos casos, se desconoce totalmente lo relativo al asesinato o crimen que fue castigado con el pago del *Wergeld*. Ya que en el testamento se destaca especialmente la suma correspondiente al *Wergeld,* se puede suponer que se atri-

buía al mismo una significación especial: estaba sin duda ligado al individuo, del que reflejaba su calidad y estatuto social. Así ocurría entre los anglosajones; así ocurría en Alemania, donde los propietarios que habían hecho donaciones a los monasterios en forma de tierras, las recobraban a veces, tras pasar un cierto tiempo, para pagar sus *Wergeld.* Aquí se observa claramente la conexión existente entre el pago de la composición, garante de la vida del que la pagaba, y sus bienes heredados.

En la vida social de los bárbaros (al igual que en todas las sociedades preclasistas), el intercambio de presentes jugaba un enorme papel. El establecimiento de lazos de amistad, la concertación de matrimonios, la visita de huéspedes, el final con éxito de transacciones comerciales o de conversaciones de paz, la comida de exequias por un muerto, las demandas de protección y otros muchos actos sociales, iban acompañados siempre de un intercambio de presentes. Todo presente implicaba reciprocidad. El presente del jefe servía de recompensa a la fidelidad del guerrero y de garantía de su lealtad en el futuro. A su vez, era obligatorio responder con un presente al que había hecho una persona de igual rango. «Todo presente espera siempre recompensa...», rezaba uno de los aforismos de las *Sentencias del Altísimo,* recopilación poética relativa a las normas de conducta de los antiguos islandeses. Este principio está inscrito también en el derecho germánico antiguo: un don uno tenía valor si iba acompañado de un presente igual por parte del que lo había recibido. Entre los lombardos todo presente había de ser compensado mediante un pago especial, el *launegild;* aunque en ellos, tal compensación tenía ya un carácter meramente simbólico.

Entre los bárbaros no existía, pues, el presente unilateral. Admitían sólo el intercambio de presentes. Es significativo que en las lenguas indoeuropeas los conceptos de «dar» y de «tomar» se designasen inicialmente con la misma palabra; el verbo *do* adquiría uno u otro significado en dependencia de la construcción gramatical en la que se utilizaba. De la misma manera el verbo *fá* tenía, entre los escandinavos antiguos, esos dos significados, que sólo era posible diferenciar por el contexto y la combinación de las palabras. Es evidente que la idea de proximidad entre los actos de recibir y de ofrecer era conocida por muchos pueblos en el período arcaico, ya que el intercambio de bienes, banquetes y servicios, para manifestar y fortalecer la lealtad y la amistad, representaba una forma universal de las relaciones sociales.

En la base del intercambio de presentes estaba la convicción

de que junto con los bienes regalados los donantes transmitían también una parte de sí mismos y que los que recibían el presente quedaban estrechamente vinculados a aquéllos. Y si el presente no era correspondido, el que lo había recibido quedaba en estado de dependencia con respecto al que lo había donado. El guerrero que recibía un don de su jefe no temía tal dependencia; al contrario, procuraba fortalecer los lazos con éste, esperando recibir junto con el presente la «suerte» de que el jefe era portador. Al presente de un hombre poderoso convenía responder con un servicio fiel o con un canto laudatorio. A su vez, si el presente de un hombre quedaba sin correspondencia, ello podía implicar un grave riesgo para el que lo recibía. La dependencia mágica con respecto a ese hombre le podía hacer perder su integridad personal y su libertad, podía conducir al que había recibido el presente y no había correspondido al mismo a la degradación e incluso a la muerte. Por eso, las gentes se apresuraban a entregar presentes al que primero lo había hecho, o eludían recibirlo. A nosotros nos resulta muy difícil de comprender la naturaleza de los peligros que acechaban al hombre que había recibido un presente y no correspondía al mismo. La «felicidad», la «suerte» que el guerrero podía recibir de un hombre «rico» o de su «jefe» por mediación de un presente era igual de real que el anillo mismo o la joya que le había sido donada. El objeto donado y el donante eran una misma cosa; de ahí que el que recibía un presente se encontraba sometido al donante.

En la sociedad bárbara tenía lugar un constante intercambio de presentes. Estos presentes podían ser muy modestos y no tener un gran valor material. En las *Sentencias del Altísimo* se dice:

> Un regalo grande
> no siempre es útil,
> puede ser pequeño;
> un jarrón no lleno
> y la mitad de una hogaza
> me consiguieron un amigo (78, 20).

Lo importante no era el valor adquisitivo del presente sino el establecimiento de relaciones amistosas entre las personas que intercambian los regalos. Por eso el autor de las *Sentencias del Altísimo* escribía:

No conozco hombres hospitalarios
ni generosos, que sean
capaces de rechazar presentes;
ni que respondan
a quien les hace un regalo
no aceptándolo.

No escatimes los bienes
que has logrado,
no te dé pena desprenderte de ellos;
lo destinado al amigo
caería en manos del enemigo
y todo saldría peor de lo que esperabas.

Regala a los amigos
armas y vestidos
y eso les alegrará la vista;
haciendo regalos a los amigos
fortaleces la amistad,
a condición de que la suerte te sea favorable.

Hay que ser fiel
a la amistad del amigo,
y corresponder a sus presentes...

Si tienes un amigo,
confías en ese amigo
y esperas de él cosas buenas,
ábrele tu corazón,
hazle presentes,
visítale a menudo (78, 19).

Entre la amistad y el intercambio de presentes existía sin duda una relación directa y estrecha. Los regalos eran el medio más importante e indispensable para establecer lazos sociales y para mantenerlos. La generosidad era garantía de prosperidad y de consideración social; la avaricia, en cambio, perdía a los hombres, los excluía del contacto humano:

Los hombres generosos y valientes
son felices en la vida,
y no conocen las preocupaciones;
el cobarde, en cambio, siempre está
dispuesto a huir,
igual que huye el avaro de un regalo (78, 19).

La liberalidad, la valentía y la felicidad iban unidas de manera natural, lo mismo que la cobardía y la avaricia. La valoración moral que llevaba a oponer esas cualidades resulta muy clara. El avaro temía recibir presentes y los eludía, sabiendo que era preciso corresponder con otros presentes. El hombre que no regalaba nada a los demás ponía en peligro su prosperidad:

> ... regala el anillo
> o serás objeto
> de maldiciones (78, 27).

El peligro era real para los bárbaros, ya que, según sus convicciones, la palabra podía tener un poder mágico, y las maldiciones y los sortilegios podían traer la desgracia y hasta destruir al hombre contra el cual iban dirigidos[2]. En la práctica, la palabra era tan eficaz y «material» como los actos. Lo que nos lleva de nuevo a la cuestión de la no existencia de diferencia, en la concepción de los bárbaros, entre lo material y lo espiritual. En la vida no existía la división entre espíritu y cuerpo, entre lo natural y lo sobrenatural. Todo podía actuar, tomar parte en las actividades humanas y ejercer influencia sobre ellas. Por eso, toda acción emprendida por el bárbaro, toda palabra pronunciada por él, podía tener enormes consecuencias, afectar por entero al orden de las cosas; de ahí que considerasen que habían de ser muy prudentes en sus comportamientos. Es esencial no olvidar esta cuestión al leer las *Sentencias del Altísimo:* en ellas se pueden encontrar muchas lecciones que invitan a la precaución y que advierten contra los actos imprudentes. Los historiadores han tomado a veces tales lecciones por reflejos de la «astucia campesina», por concepciones del «pueblo humilde», con sus temores y sus limitaciones, en contraposición al «gran estilo» de los nobles y de los vikingos, que llevaban una vida heroica y espléndida.

Es evidente que las normas por las que se guiaban en la vida los pequeños propietarios de tierras, los agricultores pacíficos, se diferenciaban de manera esencial de las aspiraciones bélicas de la nobleza y de los vikingos. La circunspección en el comportamiento y el discurso, en especial fuera de casa, en las reuniones, como invitado, en los festines, en presencia de gentes desconocidas o

---

[2] La «canción infamante» era considerada entre los escandinavos antiguos un medio eficaz de causar al enemigo un daño tanto moral como puramente físico.

ricas, el laconismo, la desconfianza, la astucia y la desenvoltura, el deseo de conservar la independencia y eludir a un tiempo las disputas y conflictos, la sobriedad, la moderación en la bebida y en la comida, el elogio de la medianía y de la modestia en todo, incluidos los conocimientos, la perseverancia y la parsimonia, son las cualidades que prescriben las *Sentencias del Altísimo.* Pero, en nuestra opinión, sería una parcialidad injustificada ver en tales lecciones sólo la manifestación de una prudencia mezquina de campesino «taimado». Los aforismos de las *Sentencias del Altísimo* no han visto la luz en una sociedad clasista, sino en un medio débilmente diferenciado desde el punto de vista social; sería, por lo tanto, artificial y no respondería a la realidad histórica, pretender clasificar estas sentencias en «populares» y «aristocráticas». El carácter «prosaico» y «utilitario» de la moral «egosita» de las *Sentencias del Altísimo* es la expresión de la posición especial del hombre en un mundo en el que todo le podía afectar directamente, en un mundo lleno de peligros. En ese mundo, todos los fenómenos y manifestaciones de la naturaleza estaban estrechamente relacionados por lazos misteriosos e incomprensibles, y no ser cauteloso en él era, sencillamente, imposible. Por eso encontramos las exigencias de nobleza, valor y honestidad, junto a consejos de egoísmo y de cinismo en las enseñanzas de la *Edda mayor,* y sería muy difícil encontrar fundamento para oponerlas en tanto que expresión de dos visiones distintas del mundo.

Uno de los principales medios para tener una vida próspera era mantener relaciones amistosas con los demás. Era necesario verse constantemente con los amigos, visitarlos e invitarlos a casa, así como intercambiar, además, presentes. La participación en los banquetes y el intercambio de presentes eran importantísimos medios de relación social entre los bárbaros. Muchos pueblos desarrollaron hasta tal punto el intercambio de presentes que éste llegó a convertirse en todo un ceremonial: determinados objetos o frutos pasaban constantemente de mano en mano para cambiarse por otros; pero no llegaban a utilizarse, sino que seguían traspasándose o se acumulaban para exhibirlos públicamente. Su valor no se correspondía con el valor mercantil, sino que en ellos, en cierto modo, se materializaban de manera concreta los lazos sociales de los hombres que intercambiaban estos objetos. El ceremonial del intercambio unía a gentes pertenecientes a grupos familiares o tribales distintos.

Los intercambios de invitaciones a banquetes tomaban a ve-

ces, en los pueblos primitivos, la forma de verdaderas competiciones de liberalidad: los anfitriones trataban de abrumar a los invitados con su hospitalidad. Los invitados, a su vez, tenían que devolver la invitación a los anfitriones con un banquete no menos rico y abundante. Pero esa hospitalidad rayaba en hostilidad y a veces se convertía en ella: el fin del convite no era dar gusto a los invitados sino demostrarles superioridad. Los anfitriones llegaban a veces a destruir bajo la mirada de los invitados sus reservas alimenticias y partían sus barcas en trozos, tratando de sobrepasar a éstos en liberalidad y sin preocuparse de la propia pitanza al acabar el banquete. Tales banquetes y festejos tenían que afirmar el valor moral de los vencedores y, evidentemente, éste era para ellos más importante que la riqueza material (207).

El rito del intercambio y la competencia en banquetes no se presenta de forma tan pura entre los bárbaros europeos del período del medievo temprano. Sin embargo, la convicción en cuanto al enorme papel de los banquetes y del intercambio de presentes en la vida social es también propia de los germanos. En las mismas *Sentencias del Altísimo,* uno de los principales motivos es el de la asistencia a los festines y la obligación de tener en ellos un comportamiento digno.

El banquete constituía una de las más importantes instituciones de la vida social de los escandinavos. Los jefes —los *konungar, jarl*— administraban la tribu o las tribus bajo su dominio durante los viajes por los territorios sometidos, y participaban en los banquetes que organizaban para ellos los habitantes locales. En los banquetes se discutían todos los asuntos, se realizaban las ceremonias de sacrificio y las libaciones en honor de los dioses paganos. El papel de los banquetes no disminuyó con la unificación del país bajo el poder de un solo rey. Esta antigua institución patriarcal siguió siendo la piedra angular del sistema político de los escandinavos. La encontraremos también entre otros pueblos de Europa en el medievo temprano. El soberano viajaba por el país a la cabeza de un grupo de guerreros cuyo número crecía, con lo que aumentaba también la necesidad de provisiones. El rey contaba con propiedades en las distintas regiones del país, y en ellas se detenía durante sus viajes. Los habitantes de los alrededores, los campesinos, proporcionaban los productos necesarios para agasajar al rey y a su séquito.

A medida que se fortaleció el poder real, cambió el carácter de los banquetes: ya no se trataba de una invitación voluntaria sino de la obligación de todos los súbditos de alimentar a su rey.

Pero los banquetes siguieron siendo el principal medio de relación directa de los campesinos con sus jefes.

Las sagas islandesas describen detalladamente estos banquetes. En los grandes aposentos para los banquetes de los *konungar* noruegos se reunían sus allegados y los campesinos más influyentes. El jefe estaba sentado sobre un pedestal en el centro de la mesa; su asiento se apoyaba sobre columnas de madera decoradas con imágenes talladas de los dioses paganos bajo cuya protección estaba la casa. Los invitados y los allegados se sentaban en bancos situados a lo largo de las paredes. En el centro del aposento ardía un fuego. El banquete duraba por lo general varias horas y a veces varios días. El *konungr* se enteraba durante el banquete de todas las noticias locales, tomaba decisiones y daba órdenes. Desde su asiento de honor el soberano repartía sus favores entre los guerreros y los aliados, regalaba anillos y armas, solucionaba los contenciosos y establecía las composiciones. Un participante indispensable —o en todo caso deseado— en el banquete era el escaldo, que declamaba sus versos (que a veces improvisaba en el momento mismo) en los que glorificaba al rey y le pedía una recompensa o le agradecía el presente recibido.

Ese intercambio era considerado totalmente equitativo porque los escandinavos y los anglosajones apreciaban en alto grado la poesía. En la canción del escaldo el jefe no sólo encontraba satisfacción a su vanidad sino algo más: la palabra, especialmente la palabra poética («discurso coherente») tenía, según las concepciones de entonces, una fuerza mágica; el discurso despreciativo podía producir daños, mientras que la canción laudatoria reforzaba la prosperidad y la suerte del jefe al que iba dirigida.

Pero en el banquete, también los demás participantes recibían regalos. Era una costumbre que todos los presentes en el banquete se fueran de él con regalos. Se prestaba una gran atención a la calidad y el valor de los regalos y se reaccionaba con mucha aflicción en los casos en que otro hombre del mismo rango recibía mejores presentes.

La invitación al banquete y el ofrecimiento de regalos exigían recompensa. Los reyes hacían a su vez regalos a los campesinos y nobles que los habían invitado. En Noruega existía la siguiente costumbre: en agradecimiento por el banquete organizado en su honor, el rey donaba un terreno que se llamaba *drekkulaun,* de *drekka,* que significaba «beber», «banquetear», y *launa,* que significaba «premiar», «recompensar», «agradecer». El banquete y las libaciones que lo acompañaban eran el medio para asegurar el

bienestar del pueblo que dependía del *konungr.* En el banquete se brindaba en honor de los dioses y del *konungr.* Del *konungr,* de sus cualidades y de sus relaciones con los dioses, dependía la calidad de la cosecha del país, la abundancia de ganado y que los bancos de arenques se aproximaran a las costas. Como hemos visto más arriba, los bárbaros creían que se podía influir en el tiempo, en su contenido y en su realidad. Precisamente el banquete era el principal medio de acción sobre el tiempo; pero, para ello, era preciso el contacto personal de los campesinos con el *konungr,* que encarnaba la «felicidad» y la «fortuna» del país y del pueblo.

Las relaciones sociales entre los bárbaros tenían carácter directamente personal. Así eran también las relaciones entre los campesinos y el *konungr.* Y estas relaciones se manifestaban con la mayor claridad y perceptibilidad en los banquetes.

Una vez se hubo fortalecido el poder del rey y la cristianización convirtió en inútil e imposible el papel del *konungr* en el ejercicio de las funciones religiosas, cambió el carácter de los banquetes. De ser la forma más importante de contacto entre el rey y sus súbditos, los banquetes se convirtieron en un instrumento de explotación de la población por parte del rey y sus guerreros, que obligaban a los campesinos a pagarles tributos en especie. Los reyes comenzaron a distribuir entre sus familiares el derecho a percibir tales presentes y tributos. La concesión de alimentos se acercó al otorgamiento de feudo.

Pero los banquetes siguieron siendo muy importantes en las relaciones sociales. Según el derecho noruego, lo que caracterizaba al hombre libre idóneo era que pudiese llevar independientemente su economía, montar a caballo y participar en los banquetes: un individuo así podía disponer de sus bienes con libertad. Mucho tiempo después de la victoria del cristianismo sobre el paganismo, se conservó la costumbre de organizar obligatoriamente banquetes anuales; todos los jefes de familia, salvo los indigentes, estaban obligados a proporcionar, so pena de castigo, una determinada cantidad de cerveza para la fiesta. En los banquetes se concluían acuerdos matrimoniales y transacciones; los herederos entraban formalmente en posesión de su herencia; los enemigos se reconciliaban; también en banquetes, organizados especialmente con ese propósito, se procedía a la «introducción en el clan» de los hijos bastardos, esto es, se reconocían a éstos sus derechos personales y hereditarios de pariente libre y de miembro de la familia.

El banquete jugaba también entre las tribus germánicas un papel no menor que entre los escandinavos. Los reyes anglosajones, al igual que los *konungr,* escandinavos recorrían el país, participando en los banquetes organizados por sus allegados y los nobles locales. En la primera codificación de las leyes inglesas, *Leyes de Ethelberto* (comienzos del siglo VII), el rey se preocupaba en primer lugar de establecer puniciones por los atentados contra su persona con ocasión de su participación en banquetes. Las querellas y los derramamientos de sangre no eran raros, por lo visto, en los banquetes, y el «derecho antiguo» prescribía que los culpables pagaran una compensación no sólo a la víctima sino también al dueño de la casa en la que había tenido lugar el festejo, así como al rey. Más tarde, en el siglo X, los hombres encargados del mantenimiento del orden local tenían que reunirse regularmente en banquetes, durante los cuales debatían los asuntos corrientes y verificaban si el derecho había sido o no violado (200, 3, 11, 92, 178).

Las guildas, agrupaciones de gentes con intereses políticos o económicos comunes, también organizaban banquetes; el nombre mismo de éstas proviene de la palabra *gildi:* «banquete», «ceremonia de sacrificio», «festejo».

Comer y beber en común tenía, a los ojos de estas gentes, un profundo sentido social, religioso y moral; entre los comensales se creaban lazos de amistad, y se atenuaba la enemistad. En una fórmula de reconciliación conservada en las sagas islandesas se dice acerca de los enemigos que han llegado a un acuerdo y han pagado la composición: «Los dos tenéis que hacer las paces comiendo y bebiendo, en el Thing y en la reunión del pueblo, en la iglesia y en la casa del *konungr,* en todos los lugares en que se reúnen las gentes, y debéis entonces mostraros tan apacibles como si nada hubiera sucedido entre vosotros. Habéis de intercambiar cuchillos y trozos de carne y demás objetos como si de parientes se tratara y no de enemigos» (160, 115).

Ofrecer de comer y beber a los invitados era la primera obligación del señor de la casa; la ley de la hospitalidad era inquebrantable. La diosa Freigg decía con respecto al legendario *konungr* Geirröðr: «Tan avaro se muestra con la comida que es capaz de dejar con hambre a sus invitados, cuando considera que han acudido demasiados a su banquete». En el original se utiliza el término *matníðingr.* Pero *níðingr* significaba «malhechor», «canalla», «criminal deshonesto»; era un término con fortísimo sentido negativo tanto en lo jurídico como en lo moral, y se

aplicaba a los traidores, a los perjuros o a los que habían roto la paz, a los que habían matado pérfidamente o habían cometido alguna otra fechoría, a los cobardes y, en general, a todos los hombres considerados insignificantes e indignos de todo contacto social. De esta manera, el *matníðingr* no era un avaro en el sentido contemporáneo del término, que no posee fuerte coloración emocional peyorativa. Era un «canalla, un malhechor, que negaba su hospitalidad a las gentes». Esta acusación era una terrible ofensa; en el relato acerca de Geirröðr se dice más adelante: «El hecho de que Geirröðr fuese avaro con la comida era, en realidad, una gran mentira» (78, 35).

Las *Sentencias del Altísimo* recuerdan a menudo la obligación de ser deferentes con los invitados: la generosidad, la solicitud y, sobre todo, los regalos, preservaban la amistad.

Estamos ante una sociedad en la que estaban reglamentados y ritualizados todos los aspectos de la vida social, incluido comer y beber (224, 98 y sigs.).

La paz era, pues, en la concepción de los bárbaros, el equivalente del banquete. No en vano los *Einherjar,* héroes caídos en la batalla y acogidos por Odin en su paraíso, la Valhalla, repartían su tiempo entre los combates diarios y, tras el derramamiento de sangre, los pacíficos banquetes. Ése era, cuando menos, el ideal del guerrero.

Las expediciones guerreras y los saqueos no podían ser una fuente de medios de subsistencia para el campesino. Y tampoco podía éste esperar presentes del *konungr.* Su prosperidad dependía de su propio trabajo.

> Se levanta temprano
> el que sin ayuda
> comienza su trabajo;
> la somnolencia, por la mañana,
> entorpece el trabajo:
> el que tiene ánimo es rico (78, 20).

Es evidente que por ese procedimiento era difícil enriquecerse mucho. Sin embargo:

> No importa que no sea grande
> tu casa, porque es tuya
> y tú eres en ella el señor;
> no importa que el tejado sea de ramas

y que sólo tengas dos cabras;
mejor es eso que mendigar (78, 18).

En la sociedad bárbara las normas éticas eran imprecisas. No estaban formuladas con la claridad y el carácter perentorio de los mandamientos bíblicos. Por eso no resulta fácil de establecer cuál era la actitud de los bárbaros hacia el trabajo. Se sabe que los esclavos ejecutaban la mayor parte de las actividades, y que a ellos se les encomendaban los trabajos más pesados y desagradables: el cuidado del ganado, sacar el estiércol a los campos, etc. Las esclavas realizaban el trabajo doméstico y criaban a los hijos de los amos. Pero los propietarios mismos se ocupaban de los trabajos agrícolas fundamentales, en concreto de la labranza. El autor de la islandesa *Canción de Rigr*, que constituye una original «sociología mitológica» de la sociedad bárbara, no ve en los trabajos agrícolas nada vergonzoso para el hombre libre (78, 160 y sigs.).

El noble no iba a ocuparse de labrar ni de fabricar herramientas domésticas: estaba absorbido por las diversiones y las hazañas guerreras que le daban gloria y trofeos. El *Jarl* de la *Canción de Rigr* es un intrépido guerrero que realiza expediciones de conquista; es dueño de un gran número de fincas rurales, cazador, amante de las competiciones hípicas y de ejercitarse con la lanza. Vive en una casa ricamente amueblada, come platos refinados, bebe vino. Junto con su mujer de procedencia noble, el *Jarl* vive en «la satisfacción, la abundancia y la felicidad», aumentando su familia. Reparte generosamente entre la gente sus tesoros, caballos con nervio y ricos gorros, distribuye anillos y corta los brazaletes de oro a hachazos. Pero para un hombre común el trabajo era la principal fuente de ingresos.

En los textos de las costumbres bárbaras se manifestaba la convicción de que el trabajo era la fuente de la propiedad. Se consideraba que el derecho de propiedad venía derivado del hecho de labrar la tierra. Por eso el campesino podía trabajar las tierras comunes según la extensión que fuese capaz de arar. El derecho noruego establecía que el campesino podía roturar una parcela del *almenning* —la tierra común— cuya extensión no sobrepasase la distancia a la que éste era capaz de lanzar su hoz o su cuchillo desde la linde de su propia parcela. De la misma manera, aquel que primero plantase su hoz en una pradera tenía derecho a tomar posesión de la misma. En el bosque se permitía

coger toda la leña que una persona era capaz de cortar y transportar hasta la puesta del sol. Se reconocía el derecho de propiedad al que labraba la tierra durante largo tiempo sin que nadie se la reclamara. Por el contrario, el propietario que no cultivaba su tierra perdía al final sus derechos. Los bárbaros no concebían el derecho de propiedad de manera abstracta: no se poseía sino lo que se trabajaba.

Pero el trabajo no era suficiente para establecer el derecho de propiedad sobre la tierra; era indispensable, además, consagrar el bien, proceder a determinados ritos, que eran los que hacían posible que el individuo recibiera de la comunidad el derecho de propiedad. Entre los escandinavos, que cuentan con una terminología jurídica especialmente interesante ya que es reflejo directo de sus concepciones (a diferencia del latín de los documentos históricos de la Europa continental), el proceso de establecimiento del derecho de propiedad sobre la tierra se designaba con la palabra *helga:* «santificar», «consagrar», «hacer inviolable». Las ceremonias que consagraban la propiedad, colocaban esta última bajo la protección de las fuerzas superiores y también de la ley, a la vez que vinculaban de manera muy estrecha esa propiedad a la personalidad del que cumplía el rito. El fuego era el medio más importante de adquisición y de consagración. El islandés que deseaba ocupar tierra de nadie, un erial, tenía que recorrer los límites de esa tierra durante un día (desde la salida hasta la puesta del sol) encendiendo hogueras de trecho en trecho, a determinada distancia. Se podía también lanzar con arco una flecha en cuya punta ardiera una estopa: el fuego consagraba la parcela sobre la que caía la flecha. Las tierras así adquiridas se consagraban a un dios —generalmente a Thor— y, tras ese acto, nadie podía reivindicarlas ya. En islandés la expresión *helga sér* ha conservado hasta el presente el significado de «hacer que se reconozca la propiedad de uno». Las tierras y otros bienes así consagrados se encontraban bajo la protección de la ley y toda violación del derecho de propiedad era castigada con multas (22, 136 y sigs.).

De esta manera el acto de propiedad tenía como intermediario a la divinidad, adquiría carácter sagrado. El trabajo y la religión, las normas jurídicas y las prácticas mágicas estaban ligadas entre sí y se interpenetraban. Las relaciones reales, no sólo debían obtener reconocimiento jurídico sino también sanción religiosa; por eso adquirían inevitablemente significación simbólica. Cuando trabajaba la tierra el hombre participa-

ba en una interacción mágica y sagrada con la naturaleza y las fuerzas divinas. Autenticada por el rito, la actividad productiva adquiría un sentido complementario y una dignidad particular.

A juzgar por los aforismos contenidos en las *Sentencias del Altísimo* y las sagas islandesas, el ideal del campesino consistía en vivir confortablemente. La avidez que caracterizaba a los nobles no era propia de los simples hombres libres. Pero, tanto para unos como para otros, la riqueza, ya fuese obtenida con el propio trabajo o botín guerrero, no constituía un fin en sí. En el cuadro de concepción del mundo de esa sociedad la riqueza no era objeto de alta valoración. En las estrofas de las *Sentencias del Altísimo*, que sin duda resumen las concepciones de la época feudal, se subraya el carácter efímero de la riqueza, su insignificancia y futilidad con respecto a los valores supremos, punto de mira de la moral social. La riqueza es, en efecto, pasajera:

> Es mejor estar vivo
> que muerto;
> el vivo conseguirá bienes;
> he visto arder
> el fuego del rico,
> pero a éste la muerte acechaba.
>
> Fitinngr[3] tenía
> hijos muy ricos
> que luego conocieron la pobreza;
> puede de repente
> desaparecer la abundancia:
> es ésta amigo infiel (78, 21, 22).

La riqueza no acrecienta los méritos del hombre y puede incluso resultar nociva para sus cualidades personales.

Lo que eleva al hombre es la gloria y no la riqueza. La gloria queda en la memoria de las gentes aun después de la muerte del individuo:

---

[3] Al parecer, «rico», «gordo»; pero no está excluido que se tratase de un nombre propio.

Mueren los rebaños,
mueren los familiares
y tú mismo eres mortal;
pero la inmensa gloria
de los actos meritorios
no perece nunca.

Mueren los rebaños,
mueren los familiares
y tú mismo eres mortal;
pero conozco una cosa
por siempre inmortal:
es la gloria del difunto (78, 22).

Las últimas palabras del poema citado no transmiten todos los matices de sentido del texto original. «*Dómr um dauðan hvern*» significa literalmente: «el juicio (la opinión) sobre cada uno de los que están muertos». St. Piekarczyk considera justamente que esas palabras reflejan la presión de la opinión pública sobre el individuo (224, 141 y sigs., 240 y sigs.).

La oposición entre gloria y riqueza es uno de los rasgos característicos de la concepción del mundo de los bárbaros. En el cuadro de esa contradicción, la riqueza sólo podía valorarse en tanto en cuanto permitía alcanzar la gloria y el respeto de todos. Pero, como hemos visto más arriba, eso requería no acumular riquezas sino prodigarlas en hacer presentes y organizar banquetes; en otras palabras, transformarlas en signo de valor personal. El presente y el banquete son, pues, conceptos claves que sirven de nexo entre la economía y la cultura de los bárbaros.

El pecado de avaricia

La sociedad feudal medieval se diferenciaba de manera radical de la sociedad de los bárbaros. Estaba construida sobre la base del antagonismo entre las clases, sobre la dominación social y política de los siervos por parte de los señores feudales. Por eso, también la actitud hacia el trabajo y hacia la propiedad era en esta sociedad totalmente distinta a la de la sociedad preclasista. A pesar de ello no resulta difícil descubrir una conexión entre las mismas. Lo que por nuestra parte pretendemos no es hacer el análisis de las relaciones de propiedad en la sociedad feudal: tan sólo deseamos precisar cuál era la concepción que esa sociedad

tenía de la propiedad, cuál era la valoración ética de la misma y para qué servía la riqueza. Es evidente que los representantes de las diferentes clases concebían de manera distinta el trabajo y la propiedad. A la vez, la moral cristiana dominaba en la sociedad, y sus preceptos, obligatorios para todos, eran compartidos en mayor o menor medida por todas las clases y grupos sociales.

La sociedad feudal se fundamentaba en la propiedad: en la gran propiedad de los nobles y de la Iglesia, y en la pequeña propiedad, adquirida con el trabajo, de los campesinos y artesanos. Sin embargo, el derecho de propiedad no recibió jamás, en la Edad Media, justificación y aprobación totales: era admitido, pero en determinadas condiciones y con bastantes reservas. La religión cristiana sancionaba la estructura feudal, pero su actitud con respecto a la propiedad era bastante contradictoria.

Los Padres de la Iglesia no dejaban de señalar que los primeros hombres, inocentes y viviendo en contacto directo con Dios, no conocían ni el trabajo ni la propiedad. La tierra, creada por Dios, al igual que sus frutos y todos los seres vivos, habían sido puestos a disposición del hombre, pero el Señor deseaba que la propiedad de los mismos fuese común. La avaricia, propia de hombres en estado de pecado, era la que había conducido a la implantación de la propiedad privada.

Por consiguiente, la propiedad y el reparto de bienes no provenía de Dios sino que era el resultado de la avidez de los hombres, de la imperfección de su naturaleza tras la expulsión del paraíso. Ese punto de vista, que vinculaba la propiedad privada al pecado original, fue adoptado también por la Iglesia medieval. Dios había querido que todas las cosas fueran comunes. Sólo la avaricia había creado lo «mío» y lo «tuyo». Cristo no poseía bien alguno y vivía en la más absoluta pobreza; y este ejemplo del hijo de Dios era el que habían seguido sus discípulos. El Evangelio según san Mateo dice (VI, 19-21, 24):

> No os amontonéis tesoros en la tierra, donde hay polilla y herrumbre que corroen, y ladrones que socavan y roban. Amontonaos más bien tesoros en el cielo, donde no hay polilla ni herrumbre que corroan, ni ladrones que socaven y roben. Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón.
> ... no podéis servir a Dios y al dinero

Cristo recomendaba no preocuparse de la alimentación y los vestidos, como «las aves del cielo que no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros» *(ibid.*, 6, 26).

El campesino medieval no podía menos que tomar en serio estos preceptos. Al hombre pío se le imaginaba pobre porque la pobreza era una virtud inaccesible a la riqueza. Los bienes eran la encarnación de los intereses terrestres que distraían al hombre de pensar en la vida del más allá, de preocuparse por la salvación de su alma. La fe exigía desentenderse de los asuntos e intereses terrestres. Por eso, la riqueza había de inspirar desprecio al seguidor devoto de Cristo. «Desprecia los bienes de este mundo para que puedas obtener los del cielo», decía Bernardo de Clairvaux. La propiedad constituía un obstáculo para amar a Dios y a los hombres porque generaba el egoísmo y la lucha por la posesión, haciendo que la avidez y la animosidad desplazasen a la amistad. «La primera, la condición esencial para alcanzar el amor perfecto —enseñaba santo Tomás de Aquino— es la pobreza libremente consentida» (ST, II, 2, *quaest.* 186, *art.* 3).

En los sermones de los predicadores medievales, la renuncia a la propiedad contenía una gran parte de retórica. Sólo una parte insignificante de los hombres estaba dispuesta a asumirlos en algo más que no fuese simple espíritu de contrición por su imperfección y por su incapacidad de seguir en la práctica, al pie de la letra, los principios cristianos de pobreza. Pero para que la mayoría de los creyentes pudiera conciliar los estrictos mandamientos de pobreza evangélica con la posesión de bienes, era imprescindible que hubiera en la sociedad gentes que tomaran sobre sí el compromiso de realizar voto de pobreza voluntaria y dieran ejemplo al resto de la sociedad —que no estaba en condiciones de imitarles—, a la vez que les servían de consuelo: estos elegidos de Dios, por su piadoso comportamiento y su renuncia a los bienes e intereses de este mundo, eran los salvadores de toda la humanidad. La regla de pobreza era el principio fundamental de las órdenes monásticas. Entre los benedictinos no sólo estaba prohibida la posesión de todo tipo de bienes sino que les tenían vedada incluso la utilización de las palabras «mío» y «tuyo»: el fundador de la orden, Benito de Nursio, prescribió emplear, en su lugar, la palabra «nuestro». «La concepción de bien colectivo ha sido transferida incluso a la persona física de los monjes. Al menos, se discutía si el monje podía considerar las partes de su cuerpo como propiedad privada; si podía decir "mi

cabeza, mi lengua y mis manos", o si había de decir "nuestra cabeza, nuestra lengua y nuestras manos", de la misma manera que decían "nuestra tiara y nuestra cogulla". En la Edad Media, la renuncia al mundo y a sí mismo, conducía, entre los monjes, a la destrucción de la personalidad del individuo» (91, 443 y sigs.). En las órdenes franciscanas y dominicanas, que aparecieron más tarde, no sólo estaba prohibida la propiedad individual, sino también la colectiva. Los monjes tenían que vivir exclusivamente de caridad.

Sin embargo, para la mayoría de los miembros de la sociedad feudal era prácticamente imposible cumplir con el mandamiento de pobreza. Eso lo comprendía perfectamente el clero. Para existir, la sociedad, en su conjunto, debía poseer bienes. «Sería injusto decir que el hombre no debe poseer nada» —reconocía santo Tomás de Aquino (ST, II, 2, *quaest.* 66, *art.* 2), que consideraba que el pecado original no sólo había sido la causa de la aparición de la propiedad privada sino que también había hecho inevitable el mantenimiento de la misma: en las condiciones de culpabilidad terrestre, el hombre debía ocuparse de sí mismo y de sus asuntos antes que de los asuntos de los demás; era preciso que trabajara para su propia economía y para sí mismo con especial celo. Los teólogos no reprobaban tanto el principio mismo de la propiedad individual como el abuso de ésta; según sus enseñanzas, el hombre sólo había de poseer lo que le era realmente necesario para satisfacer sus necesidades. Como decía san Agustín, «el que posee cosas superfluas, posee bienes ajenos». El ideal cristiano de los primeros tiempos, consistente en la comunidad de fieles que han renunciado a toda posesión y no se preocupan de su subsistencia, fue reemplazado por el ideal cristiano medieval de la pequeña propiedad, cuya posesión daba la posibilidad de satisfacer las necesidades imprescindibles. La acumulación por encima de este mínimo era considerada pecaminosa, ya que estaba inspirada por la avaricia. Según la definición de santo Tomás de Aquino la «avaricia es el pecado que empuja al hombre a poseer o a conservar más bienes de los que necesita» (ST, II, 2, *quaest.* 118, *art.* 1, 2). Al hacer esa concesión a la pequeña propiedad, la Iglesia reconocía la realidad de las exigencias sociales. En su doctrina acerca de la necesidad de aceptar la pequeña propiedad como un mal que había que soportar para evitar males mayores, encontraban satisfacción los ideales de los pequeños productores y propietarios, que constituían el soporte material de la sociedad medieval. La condena de la propiedad

por parte del cristianismo se reducía prácticamente a condenar la avaricia y el deseo de lucro. Para establecer la diferencia entre propiedad admisible y propiedad no admisible no se seguía el criterio de las dimensiones de la misma, sino los objetivos perseguidos por los propietarios y los medios utilizados para adquirir las riquezas. Lo importante era el designio, el estado espiritual del hombre. La riqueza, según la afirmación de santo Tomás de Aquino, no podía ser un objetivo en sí; no era más que un medio para alcanzar otros objetivos situados fuera del marco de la esfera económica.

La Iglesia, que era el mayor propietario de la sociedad feudal y que estaba vinculada a los grandes propietarios laicos a través de múltiples lazos, por supuesto que no aprobó nunca las tentativas de abolición del principio de propiedad privada o de redistribución de los bienes para aproximarse al ideal de la pequeña propiedad, limitada a la satisfacción de las necesidades. El mandamiento de «no robarás», que protegía toda posesión, preservaba ante todo, en una sociedad clasista, los intereses de los pudientes. La única prescripción de la Iglesia que hacía referencia a una redistribución parcial de bienes, se limitaba a los sermones relativos a la limosna que había que dar a los pobres. Se consideraba que los pobres y los no pudientes vivían más próximos a Cristo que los poseedores de bienes; se veía en ellos la imagen misma de Cristo. Por eso se fomentaba de todas las maneras posibles la caridad con los pobres. Los soberanos y señores mantenían generalmente, junto a sus palacios, a un considerable número de indigentes, repartiendo dinero entre ellos y alimentándolos. Estos repartos adquirían con frecuencia enormes dimensiones; los ricos distribuían entre los pobres sumas importantes. Las nobles damas ponían en ello especial celo y algunos miembros de la familia real no dudaban en sacrificar a los pobres una parte de las rentas estatales. Los monasterios dedicaban grandes medios a la manutención de pobres y lisiados. En Cluny, por ejemplo, había años en que se llegaba a alimentar hasta dieciséis mil pobres.

La distribución de las limosnas tomaba a veces formas rituales y codificadas, según la costumbre de la sociedad medieval. En la biografía de la reina escocesa Margarita (finales del siglo XI) se cuenta cómo cuidaba de los pobres. Las grandes fiestas servían de pretexto a estas distribuciones, que concernían a un número rigurosamente establecido de necesitados. Para comenzar, la reina lavaba los pies a seis pobres; luego, tenía lugar la ceremonia

de la alimentación de nueve huérfanos; al final se dejaba entrar a los aposentos reales a trescientos menesterosos donde les servía la pareja real misma (240, 151 y sigs.). Una rigurosa reglamentación y el subrayado carácter público de todos estos actos permiten pensar que en la base de tal beneficencia no estaba tanto el amor al prójimo predicado por el cristianismo como la preocupación de los donantes por su propio bienestar espiritual. Mediante la limosna, el rico podía salvar su alma con mayor facilidad; y pensaba mucho más en eso que en los pobres a quienes entregaba una parte de sus bienes. Esto queda demostrado por el hecho de que en la Edad Media no se hiciese ni una sola tentativa seria por liberar a los pobres de su desgraciada situación: se prefería darles de comer de vez en cuando y dejarles tal y como estaban. La Iglesia encontraba reciprocidad en la coexistencia de la riqueza y de la pobreza: «Los ricos han sido creados para la salvación de los pobres y los pobres para la salvación de los ricos.» En la limosna a los pobres se veía una especie de «seguro» para la salvación de las almas de los ricos. Alcuino escribía que la limosna que se daba a los pobres abría a los donantes las puertas del cielo. Las riquezas materiales distribuidas entre los pobres —se hacía eco Rábano Mauro— se transformaban en riquezas eternas. Por consiguiente, la existencia de mendigos parecía indispensable y nadie pensaba en liquidar la miseria, de la misma manera que los mendigos mismos se consideraban elegidos de Dios y no hacían nada por librarse de la miseria. Al contrario, la pobreza representaba un ideal y la Iglesia permitía hacer voto de pobreza a todos los que aspiraban a entrar en ella «por humildad y por el bien de todos y no por interés o haraganería». Es verdad que el papado, temiendo que cundieran excesivamente las disposiciones de ánimo contra la propiedad, proclamó que la pobreza no era una obligación para todos sino sólo la vocación de los elegidos. Durante mucho tiempo está sociedad no percibió la miseria como un mal social, como índice del desarreglo de los asuntos humanos. La miseria no era un estado forzoso del que era deseable salir sino un estado de renuncia al mundo y de reprobación del mismo, por lo que el oficio de mendigo era una componente inseparable de la práctica social medieval. La pobreza y no la riqueza, pero, en primer lugar, la pobreza de espíritu, la resignación, era el ideal de la sociedad en la Edad Media (211).

Toda sociedad tiene sus héroes, forja su tipo de hombre ideal, al que hay que imitar. En todo caso, este modelo ideal juega un

papel determinante en el desarrollo moral, por lo que puede considerarse un reflejo del estado moral de la sociedad. Esto es particularmente justo aplicado a una sociedad autoritaria, con una componente didáctica expresada con fuerza en toda la cultura, como era la sociedad medieval. En esa sociedad, el tipo ideal de hombre constituía un elemento de peso en su clima moral. ¿Cómo era, entonces, ese héroe?

El hombre ideal de la antigua *polis* era un ciudadano desarrollado en todos los aspectos. El aspecto físico ocupaba un lugar importante entre las cualidades de la personalidad armoniosa: el atleta, el campeón, el vencedor de los juegos olímpicos, era quien mejor encarnaba ese ideal. En la Edad Media el ideal de hombre era totalmente distinto al existente en la Antigüedad. El culto al cuerpo, a la belleza visible, no tenía nada en común con la devoción por los sufrimientos de Dios encarnado en una envoltura de hombre mortal. Y si se puede hablar de ideal físico del medievo cristiano, éste era el del hombre crucificado: el cuerpo muerto, con las horribles huellas de las torturas y sufrimientos que había soportado el Salvador para redimir al género humano. No se veneraba la fuerza corporal y el desarrollo armonioso del atleta sino a un pobre mutilado de cuerpo purulento. Cuidarlo, lavar sus heridas y ver en el mismo la imagen de Cristo, era considerado un acto misericordioso, al igual que la caridad.

El ideal de la sociedad medieval era el monje, el santo, el asceta, el hombre que había renunciado en mayor medida a los intereses terrestres, a las preocupaciones y tentaciones de este mundo, y que, por ello, se había acercado a Dios más que ningún otro hombre. La palabra griega ἄσκησις significa «ejercicio», en especial «ejercicio gimnástico»; ἀσκητής era el «atleta» el «luchador». Esta misma palabra se utilizaba durante el medievo cristiano para designar al hombre que desatendía su propio cuerpo, mortificaba su carne y ejercitaba su espíritu. ¡Tal vez no hay nada que exprese tan claramente el contraste entre los planteamientos espirituales de la Antigüedad y los de la Edad Media como la transformación del sentido de esta palabra! El ideal de la Edad Media no era de este mundo, no era terrenal y práctico sino transcendental y desvinculado de los lazos terrenales. Este ideal de santidad era válido para todos y poseía la misma fuerza en todos los estratos de la sociedad. Es evidente que algunos estratos y estamentos de la sociedad feudal tenían también sus propios ideales. Así, se puede hablar del ideal caballeresco. Pero también

ese ideal estuvo sometido durante mucho tiempo al modelo ascético universal, pues en el caballero no sólo se consideraban dignos de admiración e imitación la fuerza física y el espíritu combativo, la conciencia del honor del grupo y el respeto del código de comportamiento, sino también la capacidad de poner tales cualidades al servicio de objetivos superiores e ideales. Los ejércitos tenían que poner sus armas al servicio de Dios y de la Iglesia. Las cruzadas representaban la imagen sublimada de la actividad guerrera y el miembro de una orden de caballería *(miles Christi)* constituía el ideal del caballero.

No se puede juzgar a toda la sociedad en función de un ideal. Pero éste sirve como índice en cuanto a la orientación de las ideas dominantes y de las normas éticas que rigen en esa sociedad; es a la vez un reflejo del sistema de valores que, de una u otra manera, impera entre los miembros de esa sociedad. El ideal social de la Edad Media no favorecía la acumulación de bienes materiales y era incompatible con la ostentación y la vanidad. La literatura de aquel tiempo condenaba la suntuosidad en el vestir. Las modas femeninas —índice importante de los gustos y de las tendencias— no cambiaron durante siglos; la necesidad de cambiar a menudo esas modas, el gusto por la innovación y la originalidad, surgieron poco antes del Renacimiento. De la misma manera, un hombre rico y feliz no podía ser en esta sociedad sujeto de admiración y ejemplo de comportamiento.

La justificación ético-religiosa de la pobreza y la alabanza de la misma, el reconocimiento de su alta dignidad, encontró su expresión extrema en las predicaciones de san Francisco de Asís que llamaba a «ir desnudos tras Cristo desnudo» (la expresión se remonta a san Jerónimo), y a concluir un «matrimonio místico» con la Dama Pobreza. La intención de san Francisco no era liberar a los pobres de su triste suerte; aprobaba la desigualdad en cuanto a la posesión de bienes, erigiendo la pobreza en virtud y en ejemplo digno de imitación.

Es evidente que las orientaciones morales del cristianismo no eran un obstáculo para el desarrollo del comercio y de la industria. Sin embargo, crearon la particular atmósfera espiritual en la que se desarrollaba esa actividad. La acumulación de riquezas, el apego a los bienes terrenales, eran objeto de ataques por parte de todos los que estaban descontentos con la estructura social. Hasta la Reforma, ese descontento se alimentó ideológicamente de los ideales evangélicos de pobreza y ascetismo (205; 266). La oposición al feudalismo, que tomaba en aquella época la forma

de herejías religiosas, se armó de ese ideal y trató de llevarlo a la práctica. Todos los intentos realizados en tal dirección concluyeron invariablemente en fracaso; pero ellos son, en sí mismos, típicos de una sociedad que había estructurado su vida sobre la base de la propiedad y de la explotación, a la vez que proclamaba la santidad de la pobreza y de la resignación. El hombre medieval trabajaba, se enriquecía, llevaba una vida pecaminosa, mientras se inclinaba ante la vida edificante de los santos y se confesaba su imperfección. No se puede negar que los hombres de esta época fueran hipócritas; en todas las épocas hay no poca hipocresía. Pero sería una simplificación injustificada reducir a hipocresía esa ruptura entre la vida práctica y los ideales supremos. El hombre de la Edad Media era consciente de la dicotomía del mundo: al reino supremo de la santidad, de la beatitud y de la justicia se oponía el mundo terrenal contaminado por el pecado y por las tentaciones. El hombre era incapaz, por regla general, de escapar a la influencia de este mundo, pero pagaba su debilidad con un estado de desdoblamiento y de debilidad espiritual. El carácter masivo de los movimientos sectarios, las convulsiones sociales que acompañan a las flagelaciones, los arrepentimientos colectivos y los peregrinajes a los santos lugares, la distribución de sus bienes y el voto de abstinencia, eran rasgos que reflejaban los conflictos sociales y espirituales de la sociedad feudal.

«SERVIR» Y «DISTRIBUIR»

Al analizar las concepciones de la riqueza y de la propiedad que determinaban los criterios valorativos de la clase dirigente en la sociedad feudal nos encontramos con un fenómeno que parece paradójico a primera vista, pero que se da en realidad: el código ético de los caballeros tiene muchos puntos en común con la idea que tenían los bárbaros de la riqueza. La similitud se extiende incluso al dominio más amplio de los planteamientos ideológicos y psicológico-sociales de los señores feudales. Los conceptos de «honor», de «gloria», de «nobleza», admitidos en esos medios parecen haber sido tomados directamente de la época anterior a la aparición de la sociedad dividida en clases.

Entre los valores que caracterizaban al señor feudal se encontraba, en primer término, la generosidad. El señor era un hombre rodeado de familiares, guerreros y vasallos que le servían, que le apoyaban y que cumplían sus órdenes. El poder de un gran

señor venía determinado por el número de vasallos y de gentes que le eran fieles. Sin esto, no era considerado *senior*, no era el «mayor», el «superior», no era el «amo», ni el «jefe». Naturalmente, el señor era propietario de tierras, dominaba a los siervos y recibía de ellos sus rentas. Sin los recursos provenientes de los siervos no hubiera podido mantener a su séquito ni alimentar a los numerosos parásitos que le rodeaban. Las rentas de sus dominios le permitían organizar banquetes, festejos, recibir invitados y repartir presentes; en otras palabras, vivir a lo ancho. Como norma, era de buen tono que el señor fuera magnánimo y pródigo con sus riquezas, que no reparase en si su liberalidad sobrepasaba o no sus posibilidades. La diferencia entre ingresos y gastos podía ser cubierta mediante exacciones suplementarias, concusiones, multas, saqueos y botines de guerra. Ser ahorrador o moderado en los gastos eran cualidades que estaban en contradicción con su ética de clase. De sus ingresos se ocupaba el baile, el administrador o el intendente. Lo que el señor había de hacer era gastar lo que recibía en comer y beber, distribuir y derrochar sus riquezas; cuanta mayor fuera su largueza, más elevada sería su gloria y más preeminente su posición social, mayor el respeto y la consideración de que gozaría.

Según las concepciones de la sociedad feudal, la riqueza no era para el señor feudal un objetivo en sí ni un medio de acumular riquezas o de mejora y desarrollo de la economía. Si trataba de aumentar sus ingresos no lo hacía con fines productivos: ello suponía mayores posibilidades de ampliar el círculo de amigos y allegados, de aliados y vasallos, entre los que gastaba bienes y dinero. La prodigalidad feudal era, en el seno de la clase dirigente, uno de los cauces de redistribución de la riqueza obtenida mediante la explotación de la población sometida. Pero ese sistema de reparto era muy particular. El señor no podía sentir satisfacción por el hecho de poseer riquezas si no era capaz de gastarlas y de exhibirlas; más exactamente, de gastarlas con ostentación. Porque la cuestión no estribaba tan sólo en dispendiar las riquezas en comer y beber, sino en el carácter público y notorio que tenían tales festines y repartos de presentes.

El uso que de las riquezas hacían los señores feudales recuerda a veces mucho al «potlatch» de los indios en América del Norte que, ante los ojos de sus invitados, agotaban todos sus víveres, partían en pedazos sus barcas de pesca, y trataban a toda costa de impresionar a los invitados con su generosidad y prodigalidad. M. Bloch cita algunos ejemplos de este tipo de prácticas

feudales en la Edad Media. Un caballero ordenó sembrar un campo arado con trocitos de plata; otro utilizó caras velas de cera en lugar de leña para cocinar una comida; un tercero quemó vivos —por «fanfarronería», como escribe el cronista— treinta de sus caballos (107, 432). Todos estos actos dispendiosos se realizaban, por supuesto, públicamente, en presencia de otros señores y de los vasallos, y tenían como objetivo asombrar a éstos. En otro caso, tales extravagancias no hubieran tenido ningún sentido.

Entre las competiciones de prodigalidad de tipo potlach, propias de las sociedades arcaicas, y los banquetes «a la manera de Gargantúa» organizados por los señores feudales hay algo en común: no resulta difícil ver en unos y otros la agresividad en la largueza, el deseo de apabullar a los invitados a base de liberalidad y de vencer en ese peculiar «juego» social en el que lo que se apostaba era el prestigio y la influencia. Es evidente que en el comportamiento de los señores feudales se manifestaba más el apego a la tradición que la orientación dominante en las ideas; en las «fanfarronadas» de los señores extravagantes, sus contemporáneos veían una cosa inhabitual, que se desviaba de la norma. Pero se puede también descubrir aquí, hipertrofiado, un aspecto esencial de la psicología caballeresca.

La riqueza era, para los señores feudales, un instrumento de mantenimiento de su influencia social, la confirmación de su honor. La posesión de riqueza, en sí misma, no aportaba ninguna consideración; antes al contrario, el comerciante que conservaba fabulosas riquezas y que no se separaba de su dinero si no era con el fin de multiplicarlo en operaciones comerciales o de usura, inspiraba entre los señores feudales todo tipo de emociones —envidia, odio, desprecio, miedo— pero en ningún caso respeto. En cambio, el señor que gastaba sin medida botín y rentas, aun cuando viviese por encima de sus posibilidades, y organizaba banquetes y distribuía presentes, era digno de toda consideración y gloria. La riqueza era para el señor feudal un medio de alcanzar objetivos situados más allá del marco de la economía. La riqueza era un signo que atestiguaba el valor y la largueza; un signo que sólo podía encontrar concreción cuando el señor demostraba tales cualidades. De esta manera, el momento de delectación suprema era aquel en que el señor derrochaba sus riquezas en presencia del mayor número posible de personas que participaban en el banquete y se beneficiaban de la liberalidad del señor.

Pero teniendo en cuenta que la riqueza desempeñaba la fun-

ción significante señalada, era normal que la realización de esa función, al igual que sucede con todos los signos que tienen sentido social, fuese ineludiblemente sometida a un ritual y a cánones establecidos. Los banquetes, los festejos, las reuniones cortesanas y los torneos se realizaban en los plazos fijados, respetando el decorado habitual y acompañados de un ceremonial preciso. La vida social del caballero se repartía entre la guerra y las diversiones en la corte del señor. La lírica de los trovadores provenzales testimonia, tal vez mejor que nada, hasta qué punto estaban ritualizados todos los aspectos del comportamiento caballeresco. El amor cortesano que cantaban era concebido por los caballeros como un servicio a la dama, parecido en todo al servicio del vasallo con respecto al señor. La dama acordaba su benevolencia al caballero, de la misma manera que el señor le confería un feudo o le entregaba un presente. Los trovadores recurrían de buena gana al lenguaje jurídico y a la terminología feudal para describir sus tormentos amorosos. El poeta llega a dar a veces a su elegida el nombre de «señor». Las investigaciones más recientes subrayan que el amor cortesano, cuyo ceremonial había sido establecido por los trovadores hasta en sus menores detalles, fue un importante factor de consolidación de la pequeña nobleza en las cortes de los poderosos señores feudales. El amor cortesano aparece como un componente indisociable y esencial, no sólo de la práctica amorosa caballeresca sino también de todo el comportamiento social de los caballeros.

Cuando describían, de una manera idealizada, las costumbres de las cortes feudales, los poetas situaban en primer plano la noción de generosidad. La corte de un señor importante era, ante todo, el lugar donde se «daba y se recibía». El tema de la prodigalidad y de la distribución de presentes está ligado en la poesía de los trovadores al de la decadencia del mundo, tema particularmente popular en la Edad Media. El mundo se ve como campo de batalla entre virtudes y vicios. Entre los vicios, los más graves y pecaminosos eran la soberbia, la avaricia y la codicia. «Hace tiempo que los barones no hacen presentes a los jóvenes», se lamenta un poeta, viendo en esto un síntoma de la invasión del mundo por el mal. A la avaricia ha de oponerse la noble generosidad, que, a los ojos de los poetas, servía de criterio decisivo en cuanto al estado de la sociedad. Desde el punto de vista del trovador, «dar» y «regalar» constituía la principal virtud. La ruptura de la correspondencia entre la riqueza y el placer de distribuirla significaba la destrucción del orden del mundo, ya

que la avaricia era la madre de todos los vicios, y la generosidad la razón de todas las virtudes. A un hombre se le reconocía por su liberalidad. Liberalidad que ocupaba el centro de la ética caballeresca, desplazando incluso a un segundo plano a la bravura guerrera. «Gracias a sus presentes y a sus gastos el hombre se ennoblece, adquiere honor y gloria —dice uno de los poetas—. No negaré el papel de las armas ni el del pensamiento, pero los que gobiernan todo son los regalos» (188, 48, 73). La distribución de presentes cuenta con la benevolencia del Señor. «El mérito nos enseña a prodigar nuestras rentas», decía el poeta Peire Cardenal. La largueza, la hospitalidad, la disposición con que se distribuyen los regalos, caracterizan al noble y constituyen el único medio para alcanzar las cimas del amor. Un rico avaro era, para el trovador, un monstruo que no entendía el sentido de su posición privilegiada y que iba contra la voluntad de Dios.

Los llamamientos de los trovadores a la generosidad de los señores adquirían las tonalidades más diversas: desde la exigencia grosera y la extorsión hasta la petición aduladora. En sus solicitaciones, se situaban al mismo nivel que los poetas goliardos como Hugo de Orleáns o el Archipoeta de Colonia. Pero las argumentaciones a las que recurrían los trovadores eran otras. De acuerdo con la moral que predicaban, y que sin duda alguna era la dominante en las cortes, la riqueza y el poder no tenían otra justificación que no fuera la de proporcionar bienestar y satisfacción a los demás, aparte de a los que ya gozaban de ambas:

> En cuanto acumules bienes,
> Repártelos con largueza,
> sin preferencias ni injusticias.
>
> Guiraud de Borneilh (86, 178).

La sociedad feudal había de hacer frente a un grave problema: la atribución de rentas a los simples caballeros, a los «jóvenes», a los miembros de la clase privilegiada que no estaban casados (134, 213-225). La lírica de los poetas cortesanos reflejaba los conflictos entre caballeros ricos y pobres, la tensión que existía entre las diferentes capas de la jerarquía feudal.

Los poetas conciben las relaciones entre señor y vasallo como de servicio mutuo, de ayuda y amistad recíprocas. «Servir», tal y como ellos lo entendían, no significaba muchas veces «tomar», sino «dar», «gastar». En las canciones de los primeros poetas

provenzales se hallan asociaciones de palabras tales como «servir y regalar» o hasta «servir y regalar algún bien». Los poetas caballerescos no se cansan de subrayar que la base del poder de los señores estaba en su generosidad. «Obra bajamente el que no sirve, no regala bienes ni ofrece presentes, tal y como nos ordena la razón» (Bertrand Carbonel). El poeta sólo aprueba al «dueño del castillo que, sirviendo y regalando, alcanza la felicidad» (Richard). La corte de un señor será rica y famosa si éste «sirve» y «regala» con largueza. Se emplea incluso la expresión «servir sus propios bienes». Los conceptos de «dar» y «tomar» al igual que «servicio ofrecido» y «servicio recibido» se encontraban reunidos en un conjunto indisoluble de convicciones relativas al carácter recíproco y mutuo de las relaciones entre señor y vasallo. Así, la concepción de servicio feudal era inseparable de la que se tenía de la concesión de bienes, de cómo habían de gastarse éstos y de la ofrenda de presentes: sin eso, la amistad y la lealtad entre caballeros eran inconcebibles. Sólo un derroche generoso de las riquezas podía proporcionar al individuo gloria y respeto.

«El hombre que menosprecia la gloria y la prodigalidad obra innoblemente. Dios exige que los hombres piensen en la gloria...» (Montanhagol). Los señores que transgredían estas leyes morales caballerescas no merecían el amor de las bellas damas:

> El barón que se esconde para saborear su comida
> Obra con increíble ruindad.
> Pero cien veces más miserable es la dama
> Que, después de eso, le pertenece.
>
> Magrete (86, 180, 323, 327)

El amor por la dama, al igual que las relaciones entre vasallos y señores, estaba asociado a los presentes. Sin embargo, la calidad del regalo no se medía por su valor material; los trovadores consideraban inmoral el comportamiento de aquellos que trataban de obtener presentes muy valiosos. El sentido del presente residía en el acto mismo de hacerlo y en los lazos entre las personas que el presente creaba o confirmaba. La costumbre exigía que no hubiese regalo unilateral sino un intercambio de presentes. Sucedía con frecuencia que la dama hacía un regalo al caballero y no a la inversa; en eso no se veía ninguna humillación. El acto de servir consistía tanto en recibir como en ofrecer presentes. Para comprender mejor la proximidad de estas dos nociones es preciso abandonar la idea de que el servicio perseguía

obligatoriamente el objetivo de obtener una recompensa material: el servicio, al igual que el acto de regalar, era una forma de nexo social que unía a las gentes en grupos. Y la riqueza era la condición para el mantenimiento de tales nexos. Con ocasión de un torneo poético entre el poeta Raimbaut de Vaqueiras y el marqués Malaspina, el primero acusó al segundo de haber extorsionado dinero a los comerciantes que pasaban por sus dominios. El marqués le replicó que no saqueaba por avidez sino para distribuir lo saqueado (67, 152).

El intercambio de presentes era para los señores medievales tan importante como las donaciones a favor de la Iglesia para obtener la salvación del alma. El problema de los presentes se discutía constantemente y con vivacidad. Jean de Garlande escribió una obra titulada *Alabanza de los nobles obsequiosos y razones que existen para hacer presentes,* mientras que otros autores se referían al peligro que implicaba recibir presentes. Entre los temas favoritos de la literatura del siglo XII se encontraba el de la forma de hacer presentes y a quiénes había que hacerlos (PL, t. 205, 78-82).

En la novela caballeresca, la generosidad era una cualidad indisociable del rey y, en general, de todo señor poderoso. La generosidad era una «reina y señora» sin la que todas las demás cualidades de la caballería quedaban reducidas a nada. Como se dice en la novela sobre Lanzarote, el soberano tiene que distribuir caballos y oro, vestidos, «bellas rentas» y «ricas tierras»; con eso, «no perderá nada y lo ganará todo». En el *Ciclo del Rey Arturo* la prodigalidad y los presentes aparecen como el único nexo de unión de la caballería.

Es bien sabido que los señores feudales sometían a los siervos a dura explotación, obligándoles a realizar prestaciones personales, pagar tributos en especie y en dinero, sometiéndoles a todo tipo de exacciones adicionales y llevando a veces a la ruina a los campesinos más pobres. La nobleza no cejaba tampoco en sus intentos de apoderarse de las riquezas de los habitantes de la ciudad. Los caballeros medievales no consideraban vergonzoso apoderarse de los bienes ajenos y se vanagloriaban a menudo de su gusto por el pillaje y de sus hazañas de saqueo. No parece que el respeto al derecho de propiedad estuviese entre ellos muy desarrollado. La historia medieval es la historia de incesantes enfrentamientos entre los señores feudales y de guerras civiles. Toda campaña, aun cuando su pretexto oficial fuese piadoso, aunque se presentase como una obra de «misericordia», llevaba

consigo la rapiña y el pillaje. La apropiación de riquezas iba acompañada del reparto de las mismas entre los compañeros de armas, de la distribución de presentes entre vasallos y amigos, de la organización de banquetes en los que se devoraban todos los víveres conseguidos. Subrayémoslo una vez más: sólo cuando la riqueza de que el noble disponía se transformaba en signo de alto rango social, en símbolo de privilegio, podía responder a la moral feudal y a los conceptos de dignidad y del comportamiento caballeresco.

Como hemos visto, el intercambio de presentes, la liberalidad en la organización de banquetes y en la disipación de las riquezas, la actitud derrochadora de los bienes, tan características de la sociedad bárbara, eran también propias del feudalismo en no menor medida. Pero esto no significaba en ningún caso que la estructura feudal hubiera heredado simplemente las instituciones y tradiciones de la formación social anterior y que los rasgos mencionados no fuesen sino reminiscencias de ésta. Sin duda alguna, muchas estructuras arcaicas mostraban en la época del medievo una gran vitalidad. Pero la referencia a las reminiscencias no explica por sí misma absolutamente nada. Lo esencial se refería a otra cosa: ¿cuál era el papel que desempeñaban estas actitudes tradicionales en el nuevo sistema?

Los presentes, los banquetes, el intercambio ceremonial de objetos y de servicios y lo que se oculta detrás —la función significante de la riqueza— son manifestaciones de la naturaleza específica de los nexos sociales en las sociedades que estamos analizando. Durante el feudalismo, estos nexos eran fundamentalmente interindividuales. Los miembros de la sociedad entraban en contacto directo los unos con los otros: estas relaciones se basaban en el parentesco, en el matrimonio, en la vecindad y en la pertenencia al grupo, o en la protección, la dependencia y la sumisión. Por muy diversas que fueran estas relaciones, se expresaban, en todos los casos, en forma de relaciones directas entre individuos, a diferencia de las relaciones en la sociedad capitalista en la que tales relaciones están «materializadas» y «fetichizadas» por intermedio de las mercancías. «La riqueza —dice el héroe de una epopeya francesa— no la constituyen las pieles bonitas, ni el dinero, ni los muros de los castillos, ni los caballos; riqueza son los parientes y amigos...» (106, 17).

La noción de riqueza —riqueza cuya disposición se limitaba y reglamentaba de acuerdo con las necesidades de clase— era muy viva entre los nobles. Ya a mediados del siglo XIV, en Ingla-

terra, país donde la producción de mercancías estaba relativamente desarrollada, apareció un poema alegórico con el título de *Buena y corta disputa entre el Avaro y el Despilfarrador.* El Codicioso, el Avaro, representa al comerciante, al jurista, al sacerdote, mientras que el Holgazán, el Despilfarrador, representa al caballero. El avaro alaba a los que gastan poco y viven modestamente; la contemplación de las riquezas acumuladas alegra su corazón. La inconsciencia extravagante del despilfarrador, que se manifiesta en su ropa, en sus hábitos en el comer y el beber, provocan en aquél indignación. La lista de platos servidos en un banquete en casa del Holgazán constituye un verdadero tratado culinario. El Avaro está asombrado de que haya gentes que, a pesar de no tener ni un penique en el bolsillo, adquieren pieles raras, telas valiosas y otros costosos objetos de lujo. El Avaro le reprocha al Holgazán que no se preocupe de labrar la tierra y de que venda los útiles de trabajo para pagar sus aventuras guerreras y sus distracciones de caza; que su glotonería y su gusto por la bebida le conduzcan al despilfarro de las propiedades heredadas y a la tala de bosques. Pero el Avaro trata en vano de convencer al Despilfarrador de que ha de moderar sus gastos, guardarse de la ruina y acostumbrar a sus allegados a trabajar. Por otra parte, comprende que lo que mueve al Despilfarrador a derrochar sus bienes es la «soberbia»; él a su vez, acumula bienes gracias a su capacidad de vivir con moderación y de hacer negocios.

El Despilfarrador, por su parte, acusa al Avaro de la inutilidad de acumular tesoros:

¿De qué sirven todas estas riquezas si no se gastan?
Una parte se oxidará, otra se pudrirá, las ratas se encargarán del resto.
¡Por el amor de Cristo, deja de llenar cofres!
Comparte tu plata con los pobres...
Será más agradable al Señor si los cristianos reciben su parte
Que ver todo eso amontonado y escondido en cofres,
De tal manera que la luz del sol tan sólo ilumine las riquezas una vez [cada siete años.

El Despilfarrador insiste en la vanidad de la riqueza y habla del mal que ésta causa: cuanto más rico es el hombre, más cobarde se hace. ¿No sería mejor vivir una vida corta pero feliz? (159, 253-256, 297-299; cf. 173).

Este poema fue escrito con toda probabilidad en torno al año 1352 y expresa el pensamiento de una parte de la sociedad

inglesa en el ambiente crítico que se creó después de la peste negra y las primeras victorias conseguidas por los ingleses en la guerra de los Cien Años. El autor anónimo elige al rey Eduardo III como árbitro en la disputa entre el Avaro y el Despilfarrador. Sin embargo, el rey no toma partido ni por uno ni por otro, y el litigio entre la avaricia y el despilfarro sigue sin resolver...

Como es costumbre en las alegorías medievales el Despilfarrador y el Avaro no son la personificación de tipos sociales determinados, sino principios relativos a la vida y sistemas opuestos de valores. En la sociedad feudal, que se aproximaba a su «otoño», las dos actitudes con respecto a la riqueza siguieron contraponiéndose una a otra.

Las relaciones de dominación y de sumisión personal, típicas del sistema feudal, condicionaban el carácter específico de la propiedad feudal, que estaba muy lejos de lo que suele considerarse propiedad privada. Si el derecho romano determinaba la propiedad privada como el derecho a poseer y disponer libremente de los bienes, el derecho a utilizarlos sin restricción y llegar incluso al abuso *(jus utendi et abutendi)*, en cambio, el derecho feudal de propiedad se basaba en un principio distinto. La forma principal de la propiedad feudal, la tierra, no era objeto de libre disposición. El propietario feudal no podía apoderarse para su provecho de toda la renta de la tierra, y era en general despojado de la misma si no llevaba a cabo los servicios vinculados a esa posesión. Al mismo tiempo, no tenía derecho a arrojar de la tierra a los campesinos que la trabajaban: el pago puntual de la renta y la realización de las prestaciones les servían de garantía para conservar en sus manos las parcelas. El concepto de «propietario particular» no es aplicable en la Edad Media, hablando estrictamente, ni a los señores ni a los vasallos. El amo de la tierra no era considerado propietario *(posessor)*, sino tenedor *(tenens)* de una tierra que le había sido confiada, en determinadas condiciones, por un señor más poderoso que él. Sus derechos eran siempre limitados. Aun en los casos en que el propietario disponía de la tierra de manera realmente independiente, se consideraba que la tenía del señor; y en algunas regiones de la Europa feudal regía el principio de que «no había tierra sin señor». Tales propiedades independientes, cuyos señores eran desconocidos, recibían el nombre de «feudos ficticios».

A pesar de eso, el carácter específico de la propiedad feudal no podía tampoco definirse por medio de la noción de «propiedad parcial». Lo importante no estriba en la «limitación» ni en el

«carácter fragmentario» de la propiedad capitalista (tales nociones las aportamos al comparar la propiedad feudal con la de la Antigüedad o la del período capitalista), sino la naturaleza individual de los lazos que ésta implicaba. La propiedad era siempre una relación entre individuos. La propiedad privada representa una forma material de las relaciones sociales, mientras que la propiedad feudal es una forma interindividual que expresa la esencia de todos los nexos sociales de la vida medieval. Si la propiedad capitalista se opone al productor directo —al obrero fabril o al arrendatario agrícola— en tanto que riqueza impersonal, en cambio la propiedad agraria feudal estaba siempre personificada: tomaba para el campesino la forma del señor y era inseparable del poder de éste, de los poderes jurídicos y de los nexos tradicionales. La propiedad capitalista puede ser totalmente anónima, mientras que la propiedad feudal poseía siempre un nombre, que ella daba a su señor; para éste, la tierra no sólo era una posesión sino también su patria, con su historia, costumbres locales, creencias y prejuicios.

En la época feudal, las relaciones de propiedad de la tierra eran ante todo relaciones de dominación y de sumisión. El vasallo que se sometía a la protección del señor hacía a éste juramento de fidelidad y le prometía ayudarle en todo, protegerlo de los enemigos, ejecutar sus órdenes y servirlo. El señor, por su parte, se comprometía a defender al vasallo, cuidar de él y no dejar que nadie le ofendiera. El intercambio de juramentos y promesas recíprocas podía ir acompañado de la concesión de un feudo, que correspondía para el vasallo a desempeñar el servicio de caballería u otro servicio «noble». El feudo consistía en general en una propiedad agraria. Pero también podía consistir en el traspaso del derecho a percibir la renta de la tierra, sin que se entregara la tierra misma, o en el derecho a percibir tasas e impuestos, o en derechos y beneficios jurídicos. Lo esencial no era el objeto de la donación sino el hecho en sí: la obtención de un feudo estaba ligada a la obligación, por parte del vasallo, de servir a su señor y obedecerle. El feudo proporcionaba al vasallo la estabilidad material necesaria para desempeñar el servicio. Pero el señor podía alcanzar el mismo objetivo sin conceder ningún feudo: podía tomar a su cargo al vasallo, alimentándolo en su corte. La naturaleza de las relaciones feudales entre el señor y vasallo consistía esencialmente en el establecimiento de lazos personales, de relaciones de dominación-sumisión, de protección-servicio. En estas relaciones, el principio de reciprocidad, de inter-

cambio de servicios, aparece tan claramente como en el rito de los intercambios descrito con anterioridad (20, cap. I).

Al igual que el intercambio de presentes y la participación en los banquetes, las relaciones de vasallaje en la época feudal se formalizaban por medio de un ritual. Además del intercambio de juramentos se realizaban una serie de actos especiales que reforzaban los vínculos personales que se creaban y les daban valor jurídico y carácter inviolable. El vasallo se colocaba de rodillas y ponía sus manos entre las de su soberano. Eso significaba también literalmente que «se ponía en sus manos», se convertía en su «súbdito». Al conceder el feudo, el señor entregaba al vasallo una rama u otro objeto que simbolizaba el traspaso de la propiedad (195, 349-420). El profundo simbolismo de estos procedimientos encontró también su expresión peculiar en las artes plásticas.

En las miniaturas medievales que ilustran los códigos pueden verse con frecuencia imágenes de gentes con muchos brazos y dos cabezas. Pero no se trataba de nada grotesco en el sentido habitual del término. Los dibujos de este tipo tenían por objetivo reproducir de manera concreta actos jurídicos reales: la investidura, el homenaje, la condena, la entrada de un vasallo al servicio de un señor. El artista se alejaba de la realidad y añadía varios brazos a la figura humana para poder representar en un solo dibujo el acto jurídico en su totalidad. El soberano, sentado en su trono, tenía entre sus manos las del vasallo que le hacía juramento de fidelidad, y, a la vez, señalaba con el brazo «suplementario» la tierra que entregaba a ese vasallo en calidad de feudo. El deseo de representar al mismo tiempo todos los aspectos esenciales del acto jurídico obligaba al pintor a dotar a la figura del señor de varios brazos. En otro dibujo el señor posee el rostro doble de Jano: a la izquierda, tiene en sus manos las del vasallo; a la derecha, ofrece a otro individuo el símbolo de la propiedad de un feudo. Eso significa que el soberano ofrece a otro el feudo ya acordado al primero, y sin advertir a este último. La duplicidad del señor está representada concretamente: tiene dos rostros y dos pares de brazos. En tales dibujos se representaban actos que, en realidad, habían tenido lugar en diferentes momentos; se trataba de una especie de «diacronía sincrónica». El pintor medieval les daba una representación simultánea, subrayando con ello su conexión interior y el simbolismo que encerraban, simbolismo que comprendían todos sus contemporáneos.

De la misma manera, las ceremonias simbólicas acompañaban el traspaso del feudo por herencia y la renovación del juramento con ocasión de un cambio de soberano (si el soberano moría sus vasallos habían de jurar fidelidad a su hijo, de la misma manera que los herederos de los vasallos muertos sólo podían recibir el feudo de sus padres si hacían juramento de fidelidad al soberano) e incluso la anulación del contrato de vasallaje. Las relaciones de lealtad feudal estaban totalmente simbolizadas y ritualizadas: tenían, de principio a fin, carácter significante; fuera de estas fórmulas y procedimientos eran inimaginables y no poseían ningún valor jurídico. Las relaciones de concesión de tierra y de servicio de vasallaje sólo podían adquirir significación social a través de tales formas simbólicas. Pero, con ello, esas instituciones sociales y políticas se convertían también en hechos culturales. El simbolismo cultural, rasgo universal de la vida espiritual medieval, se apoderaba también de esta esfera de la realidad social, dándole un sentido más elevado y erigiendo las conexiones sociales en valoraciones éticas.

Señalando las diferencias esenciales entre la propiedad agraria feudal y la propiedad capitalista, Marx escribió que para el paso de la una a la otra había sido necesario que la propiedad agraria «estuviera totalmente insertada en el proceso de propiedad privada y se convirtiera en mercancía; que la dominación del propietario tomara la forma de clara dominación de la propiedad privada, del capital, al margen de toda coloración política; que las relaciones recíprocas entre el propietario y el trabajador se redujesen a la relación política-económica entre explotador y explotado; que cesase toda relación personal entre el propietario y su propiedad y que esa propiedad se convirtiese sólo en riqueza *objetual,* material; que en lugar de una unión con la tierra basada en el respeto, se instalase un matrimonio de conveniencia y que la tierra, al igual que el hombre, descendiera al nivel de valor negociable. Había sido necesario que lo que constituía la raíz de la propiedad agraria —la detestable avaricia— apareciera también en su forma cínica. Había sido necesario que el monopolio inmóvil se transformara en monopolio móvil e inestable, en competencia, y que el goce ocioso de los frutos del sudor y la sangre ajenos se transformase en comercio incesante. Y, finalmente, había sido necesario que en el proceso de esa competencia la propiedad agraria, bajo la forma de capital, demostrara su dominación tanto sobre la clase obrera como sobre los propietarios mismos, arruinados o enriquecidos según las leyes de la movilidad

del capital. De ahí que el lugar del proverbio medieval *nulle terre sans seigneur* pasase a ocuparlo el proverbio de los nuevos tiempos *L'argent n'a pas de maître,* que expresa de manera muy clara la dominación de la materia inerte sobre los hombres» (1, 555).

La propiedad feudal agraria había de pasar por este camino particularmente complicado y largo para convertirse en mercancía y someterse a las leyes de la producción mercantil, en contradicción con su propia naturaleza (1, 557). En la sociedad feudal la tierra no era una «materia inerte» que reinaba sobre los hombres, sino que, en cierta medida, estaba entrelazada a ellos. El señor feudal estaba vinculado a su feudo heredado por un «matrimonio basado en el respeto». En ningún caso lo consideraba una fuente de riquezas y mucho menos como objeto de operaciones comerciales. No era el puro interés material lo que unía al señor a su tierra y a los siervos que la cultivaban, sino una mezcla compleja de relaciones de explotación, de poder político, dependencia, tradiciones, hábitos, emociones, protección y respeto (Marx subrayaba el «lado emocional» de la posición del propietario feudal con respecto a los campesinos, característico de la «Boden-Poesie» del feudalismo romano-germánico: *vid.* 1, 554)[4].

¿Es el trabajo una maldición o la salvación?

La actitud hacia el trabajo era en la Edad Media tan contradictoria como la actitud hacia la propiedad. La clase dirigente estaba, desde luego, lejos de la actividad productiva, ya que ésta recaía por entero sobre los hombros de las capas inferiores, no privilegiadas, de la población; la clase dirigente consideraba despreciables las actividades de producción. Para los nobles, eran actividades dignas la guerra, las hazañas y las distracciones caballerescas, el ocio, lo que Marx llamó con razón la «haraganería heroica». La producción de bienes materiales, los trabajos penosos y desagradables para ganar el pan de cada día eran cosa del populacho. La dirección y la organización del proceso de producción en la agricultura no eran propias por lo general de los caballeros, que traspasaban tales funciones a agentes, intendentes y jefes de aldea. Sólo una parte del monacato, ciertas categorías de señores feudales laicos retirados por una u otra razón de

[4] Véase también «Сов. востоковедение» («El orientalismo soviético»), 1958, n.° 5, pág. 12.

la vida caballeresca, se habían habituado a la circulación monetaria y de mercancías, y participaban en la producción, tratando de organizarla con el fin de incrementar sus rentas. Pero, en general, la intervención de los señores feudales en la economía se limitaba a supervisar el cobro de las rentas a los siervos y a otras gentes que dependían de ellos. De los dos aspectos de la actividad económica —la producción de bienes materiales y la distribución de los mismos— la clase dirigente se interesaba fundamentalmente por el segundo. Lo que muestra una diferencia esencial entre los señores feudales y la burguesía industrial, que organizaba y transformaba la producción, la dirigía. La orientación de los señores feudales a consumir los bienes producidos y a transformar sus rentas en signos de distinción social, era lo que determinaba la posición y el papel de los mismos en el sistema social de producción.

Sin embargo, eso no determinaba todavía por entero la actitud de la clase dirigente con respecto al trabajo. El clero no compartía los principios éticos de la «pereza heroica» de los caballeros. La posición de la Iglesia en materia de valoración moral del trabajo era ambigua. Por un lado, la Iglesia veía en la necesidad que tiene el hombre de trabajar la consecuencia y la manifestación de su naturaleza imperfecta. Mientras Adán y Eva estuvieron en el paraíso fueron inocentes y no hubieron de preocuparse de su alimentación. El pecado original fue seguido del castigo divino: Dios condenó al género humano a ganar el pan con el sudor de su frente y expulsó a nuestro antepasado del jardín del Edén, a fin de que labrara la tierra de la que había sido sacado *(Génesis,* 3, 23). Esa valoración bíblica del trabajo como castigo pasó a ser una componente de la ética del medievo cristiano. Cristo, decía el clero, no trabajaba. Tras reunir en torno suyo a los discípulos los incitó a abandonar las ocupaciones mundanas y a convertirse en «pescadores de hombres» y no en trabajadores. Los compañeros de Cristo no tenían necesidad de preocuparse por el pan cotidiano ya que el maestro podía saciar su hambre sin ningún esfuerzo: recordemos los relatos del Evangelio relativos a los cinco panes con los que Jesús dio de comer a cinco mil personas, sin contar mujeres y niños, y a los siete panes que saciaron el hambre de cuatro mil de sus seguidores *(Evangelio según san Mateo,* 14, 15-21; 15, 32-38).

De todo esto se desprende que el estado de inocencia del hombre así como su vida en comunión con Dios excluían el trabajo. El hombre, en general, no debía preocuparse tanto de

su alimentación y de su bienestar físico como de su salvación espiritual y de la vida eterna. «No sólo de pan vive el hombre.» Los teólogos situaban la vida contemplativa, que acercaba al hombre a la santidad, por encima de la vida activa, a María por encima de Marta; por eso, los monjes ocupaban, en la escala que conducía hacia Dios, un escalón más alto que todos los demás individuos. Bernard de Clairvaux distinguía tres escalones en esta ascensión, que correspondían a tres tipos de personas: los laicos, los sacerdotes y los monjes. «Los primeros se encuentran en el molino, los segundos en el campo y los terceros en el lecho» (91, 434-435). El «molino» representaba la vida de cada día; el «campo» estaba constituido por las almas de los laicos, y sobre esas almas, como sobre un campo, trabajaba el clero que predicaba la palabra divina; «en el lecho reposaba el amor sagrado de los discípulos de Cristo», es decir, de los monjes. En su conjunto, el trabajo era escasamente valorado.

Por otra parte, el trabajo era considerado una ocupación imprescindible del hombre. En su vida terrenal cotidiana, el individuo debía trabajar. La teoría social proclamada por el cristianismo medieval partía de las concepciones de su naturaleza orgánica, de las funciones que cumplían los diferentes miembros y partes en el mantenimiento del todo. Los *laboratores,* los *aratores,* eran una parte tan inalienable e indispensable de la organización social como los *oratores* (el clero) y los *bellatores* (los caballeros). La Iglesia veía en el servicio a la comunidad cristiana la fundamentación de la necesidad del trabajo productivo. En ese sentido, el fin perseguido por el hombre con el trabajo era determinante. Los teólogos no aprobaban la multiplicación de las riquezas y su atesoramiento. El Señor había condenado el lucro y había arrojado a los mercaderes del Templo, pues la persecución de la riqueza distraía al hombre de su objetivo principal y situaba las necesidades del cuerpo por encima de las del espíritu.

Los teólogos cristianos valoraban el trabajo sobre todo como un medio educativo. «Dios ha creado al hombre como criatura que necesita del trabajo, con el fin de darle la posibilidad de ejercitar, en todas partes, sus fuerzas de percepción» (Orígenes). La vida del hombre representaba un campo de batalla permanente entre las fuerzas del bien y del mal y toda forma de actividad humana había de ser valorada a la luz de ese combate, que aparecía entonces bajo una luz moral precisa. La ociosidad, «enemiga del alma», era una amenaza de vicios y de condena eterna. El trabajo, por su parte, dominaba la carne y generaba

autodisciplina y aplicación. Pero el trabajo sólo estaba justificado y era necesario en sentido pedagógico cuando conducía a esos objetivos, así como al perfeccionamiento espiritual. Mientras que los primeros anacoretas, rompiendo todos los lazos con el mundo, se dedicaban exclusivamente a la contemplación, el sistema monacal, a medida que se transformaba en comunidad, cambiaba de actitud con respecto a las ocupaciones profanas. A los servidores de Cristo se les prescribía repartir su tiempo entre las plegarias y el trabajo «para que el espectro de la tentación no se apoderase de la mente inactiva» (Bernard de Clairvaux). Por consiguiente, no se consideraba tanto la utilidad práctica del trabajo como el fin último que cumplía: la «consecución de la perfección suprema».

Tal teoría estaba basada en la idea de la templanza: era imprescindible percibir con claridad los límites dentro de los cuales el trabajo era saludable y agradable a Dios, y no se convertía en un fin en sí y en un medio de enriquecimiento. La fundación de monasterios en los desiertos o en lo profundo de los bosques, lejos de las poblaciones, hacía indispensable el trabajo físico de los monjes. Éstos contribuyeron mucho a la tala de bosques que tuvo lugar en Europa y al desarrollo de la agricultura. Pero, según proclamaba el *Espejo de monjes* (siglo XII), la preocupación por el trabajo no debía distraer al espíritu de las materias sagradas. «Los ejercicios espirituales no se hacen para favorecer los ejercicios corporales, sino a la inversa» (91, 439). Las «Reglas de San Benito» permitían practicar oficios manuales a los monjes que los conocían; pero «si alguno de ellos se enorgulleciese de ser de utilidad o provecho al monasterio en función de su habilidad, habrá de prohibírsele ocuparse de su oficio» (185, *cap.* 57). Entre los monjes, el trabajo no tenía que convertirse en un fin en sí. En un monasterio francés se construyó un molino de agua a fin de que los monjes pudieran dedicar más tiempo a las plegarias. Además, no todos los trabajos eran admitidos. Se daba prioridad a los trabajos agrícolas, mientras que estaban prohibidos el comercio y toda una serie de trabajos artesanales. No sólo a comienzos de la Edad Media sino también en los siglos XIII y XIV, las decisiones de los sínodos declaraban prohibidas al clero profesiones tales como tejedor, pañero, zapatero, tintorero, molinero, cervecero, herrero y panadero.

Durante el medievo temprano era muy raro que se canonizara a ningún artesano. San Eloy, joyero de un rey franco, es una excepción. El tipo de trabajo más agradable a Dios era el de la

tierra. Se permitía a los hijos de los campesinos ordenarse sacer- y algunos prelados de la Iglesia eran de procedencia campesina.

En obispo inglés Aelfrico subrayaba en su *Coloquio* (comienzos del siglo XI), al referirse a la importancia para el hombre de las diversas ocupaciones, que la mejor de ellas y la más útil era la de agricultor. Para Aelfrico todas las profesiones eran necesarias, pero «Todos nosotros preferimos vivir en tu compañía, Labrador, que en la tuya, Herrero, porque el Labrador nos da el pan y el vino, mientras que tú, Herrero, ¿qué puedes ofrecernos en tu herrería aparte de las chispas, el sonido de los martillos y el aire de los fuelles?». «Que cada uno ayude al prójimo con su oficio y que esté siempre de acuerdo con el Labrador que nos alimenta» (93, 219-237). Punto de vista completamente natural en una sociedad agraria.

Otro escritor eclesiástico del mismo período, Honorio de Autun, al comparar las posibilidades de salvación de las almas de los representantes de las distintas categorías sociales y de otros grupos de población, condenaba a los caballeros por dedicarse al saqueo, a los comerciantes por emplear en el comercio métodos deshonestos, a los artesanos por engañar, a los juglares por ser «siervos de Satanás». Los que más posibilidades tenían de salvar sus almas eran, en su opinión, los campesinos («se salvarán en su mayor parte porque viven con sencillez y alimentan al pueblo de Dios con el sudor de su frente»), así como los niños y los locos —que se asemejaban a los niños (192, 2, 52-62). A diferencia de Aelfrico, Honorio no hace su valoración a partir de la utilidad de los hombres de las distintas profesiones, sino de lo piadosa que es la vida de los mismos. Pero también sitúa en primer lugar a los agricultores. Y aun a mediados del siglo XIII, después de que fuera rehabilitada toda una serie de oficios y ocupaciones, el predicador dominico Humberto de Romans seguía contraponiendo los campesinos a los comerciantes, porque los primeros estaban lejos del mundo del dinero y redimían sus pecados por medio del trabajo, mientras que los segundos no vivían del trabajo sino del intercambio de bienes, por lo que podían perder sus almas con toda facilidad.

Desde el punto de vista del clero, si el trabajo no se convertía en un fin en sí, no sólo no era incompatible con la vida ascética sino que se convertía en una componente de la misma, ya que apartaba al hombre del pecado.

Se trataba, evidentemente, de principios éticos y de ideales. La práctica se hallaba muy alejada de ellos y las mismas órdenes

monacales, que comenzaron predicando la pobreza y la mortificación, se transformaron luego en propietarias de inmensas riquezas y de grandes extensiones agrarias. Sus tierras eran precisamente las que se explotaban de la manera más racional e intensiva posible para la Edad Media. La orden de los templarios sucumbió víctima de la actividad usurera de sus miembros: las riquezas que habían acumulado eran tan enormes que el rey francés Felipe IV, para apoderarse de ellas, confiscó todos los bienes de la orden tras haber hecho ejecutar o perseguir a sus miembros. El ejemplo de Felipe IV lo siguieron también otros soberanos.

El descontento de la población hacia el monacato, por el abandono de las reglas de pobreza y ascetismo, fue la causa de la aparición de las órdenes mendicantes, cuyos miembros no debían poseer absolutamente nada y habían de vivir tan sólo de caridad. A partir de los siglos XII y XIII, fue en constante aumento, en la Europa católica, la hostilidad hacia la curia papal que se había hecho inmensamente rica y continuaba estrujando a los creyentes con diezmos y «colectas para las cruzadas», así como con el pago de los cargos eclesiásticos y de las indulgencias —absolución de los pecados— que vendían los funcionarios papales. Los ideales elevados y la actividad real de la Iglesia tenían poco en común y, en no pocos aspectos, eran totalmente opuestos. Esa ruptura generaba agudos conflictos en la sociedad y en las conciencias. Para intentar paliar las críticas de que era objeto, el clero afirmaba que el Papa y la Iglesia utilizaban las riquezas que tenían no como propias sino en calidad de bienes colectivos, destinados a ayudar a los necesitados. Sin embargo, tales declaraciones podían engañar a muy pocos. La crítica a la Iglesia y al trono papal mismo por su codicia y su amor al dinero adquirieron formas extremadamente agudas. Recordemos, por ejemplo, el célebre *Evangelio del Mark d'Argent* y la virgen Mid de Langland, encarnación de la codicia impía.

El campesino y el artesano no podían tener la misma actitud que el clero con respecto al trabajo: aquéllos no veían en él un medio para autorreprimirse y librarse de las tentaciones generadas por la ociosidad, sino, en primer lugar, una grave necesidad. La eterna rotación de las estaciones y de los trabajos agrícolas, la repetición de los mismos procesos de producción de año en año y de generación en generación, sometían al campesino a la inexorable rutina de una vida laboriosa. La relación orgánica del campesino con la tierra dependía en gran medida, entre otras cosas,

del hecho de que el carácter manual del trabajo le exigiera un constante esfuerzo físico directo, pues no existían prácticamente medios técnicos para reemplazar a éste y que sirvieran de mecanismo de transmisión entre el hombre y la naturaleza.

Pero sería incorrecto ver en el trabajo campesino medieval sólo el aspecto de su «pesadez». El campesino consideraba el trabajo agrario parte integrante del ciclo natural. El cristianismo no había destruido la fe del pueblo en las fuerzas ctónicas. El agricultor estaba conectado a los ritmos naturales y la relación entre los hombres y los fenómenos de la naturaleza era concebida en forma de interacción y hasta de ayuda mutua. La Iglesia perseguía la magia popular, incluida también la de la producción, pero al mismo tiempo no podía dejar de ceder ante el empuje de las creencias campesinas; en las bendiciones eclesiásticas del agua, de la tierra, del fuego y de otros elementos encontró expresión la actitud tradicional, superficialmente cristianizada, de los campesinos hacia las fuerzas de la naturaleza. El mismo carácter tenían también las «paraliturgias» dirigidas al exorcismo del pan, del aceite, del vino, de la sal, de los frutos terrestres, de los pozos, de los recipientes, de las barcas, de los aparejos de pesca y de otros objetos e instrumentos de trabajo (148). La especial concepción del mundo de los objetos, característica ya de los bárbaros, que sentían con ese mundo una complicidad mágica, no desapareció en la época cristiana.

El hombre medieval era también capaz de poetizar sus actividades productivas. En los pórticos de las catedrales góticas se encuentran junto a las figuras de los personajes bíblicos, bajorrelieves y esculturas que representan a trabajadores ocupados en diferentes labores agrícolas. Los calendarios esculpidos reproducen, en su sucesión, los trabajos de los diferentes meses y de las estaciones del año. La labranza, la siembra, la recolección, la trilla, la recogida de frutos, la vendimia, la plantación y el atetillado de los árboles, el afilado de la guadaña, la siega, la caza, la tala del bosque, son imágenes que prolongaban la antigua tradición artística que se renovaba con la observación directa constante, son imágenes llenas del indudable interés del artista por las gentes sencillas inmersas en la actividad productiva. Actuando sobre la naturaleza con su trabajo, el hombre alababa al Creador. La vida activa encontraba su puesto junto a la vida contemplativa: ambas eran igualmente sagradas. En la catedral de Chartres, las estatuas de las virtudes y de las doncellas laboriosas están dispuestas simétricamente; además, las últimas están a la derecha

(como es sabido, el lado derecho era privilegiado con respecto al izquierdo). Poco a poco, el trabajo encuentra su sanción en la moral religiosa. La representación de los trabajos agrícolas significa, sin duda alguna, la creciente autoconciencia del pueblo, la comprensión de la importancia que tiene el trabajo productivo en la organización general del mundo.

Bajo la presión de esta nueva actitud de los trabajadores con respecto a sus actividades. los teólogos comenzaron también a revisar sus concepciones del trabajo. Apoyándose en la Biblia habían afirmado en tiempos que el trabajo era un castigo que Dios había impuesto a los hombres por sus pecados. Pero en los siglos XII y XIII, los teólogos encontraron en ese mismo libro del *Génesis* (2, 15) otras interpretaciones; en concreto, que Adán cultivaba el jardín del Edén y que, por tanto, el trabajo era una ocupación bendecida por Dios antes de convertirse en una penitencia.

Se elabora entonces una «teología del trabajo». El trabajo le era agradable a Dios. El creador había sido el primero de los artesanos, el «arquitecto del mundo». De acuerdo con esto, los teólogos también llamaban al mundo creado por Dios «taller universal». En la catedral de Laon, Dios está representado en forma de artesano: cuenta con los dedos los días necesarios para la Creación; está sentado, descansando tras el trabajo realizado. La comparación de Dios con un amo diligente que da órdenes en el «taller universal» y crea como si fuera un carpintero o un albañil, la encontramos también al final de la época medieval en las reflexiones del molinero italiano Menochio (158, 64-66). Las catedrales medievales ofrecen muchas imágenes de trabajo artesanal. La representación en la iconografía de los trabajos, los oficios y las labores agrícolas de las distintas estaciones constituye uno de los rasgos distintivos de la civilización europea medieval. En las vidrieras de Chartres, donadas por las corporaciones urbanas, parece compararse a los maestros artesanos con los santos, porque también el trabajo tenía su dignidad y su carácter sagrado. En las vidrieras de colores de la catedral de Notre-Dame de Semur, ni siquiera se ofrecen escenas de las vidas de los santos; en cambio, está representado con todo detalle el proceso de confección de telas (203, 28, 65 y sigs., 131). En la iconografía dedicada a temas sagrados no era raro que se glorificase el trabajo. Así encontramos los cuadros de la construcción del arca de Noé o de la torre de Babel. Los artistas se esforzaron por transmitir el entusiasmo de los constructores que trasladan piedras de

un lugar a otro y levantan el edificio: los rostros y las siluetas no están individualizados, la masa de obreros actúa a la vez, al mismo ritmo, arrebatados por el impulso y la alegría del trabajo gremial. En la decoración de las iglesias, los arquitectos y pintores no podían elegir los temas con total libertad. La Iglesia desempeñaba la función de «Biblia para analfabetos» y había de estar decorada en estrecha correspondencia con las tesis y los cánones teológicos. El hecho de que las ocupaciones artesanales y agrícolas pudiesen encontrar un lugar de honor en el templo atestigua el reconocimiento de la alta misión del trabajo en tanto que mandamiento divino, como uno de los caminos que conducen a la salvación cuando la finalidad de ese trabajo es la virtud. Las fuerzas supremas protegían el trabajo productivo y las corporaciones eligieron santos como patrones celestiales. Las catedrales mismas, a la vez que glorificaban a Dios, inmortalizaban la laboriosidad, el talento y la ciencia de los hombres que las construyeron.

La rehabilitación de la vida activa reflejaba la creciente toma de conciencia de los hombres que pertenecían a diferentes oficios y corporaciones. Se adoptó la doctrina según la cual todas las profesiones poseían dignidad cristiana. Cada hombre tenía su vocación *(vocatio)* y se salvaba gracias a ella (195, 162-180). Dirigiéndose a la grey, los predicadores franciscanos llamaban a gastar juiciosamente el tiempo: no en diversiones y bailes, no en lo malo y lo fútil, sino en los asuntos piadosos, y, de entre ellos, en el trabajo (245, 304).

Al mismo tiempo que comprendía la dignidad del trabajo físico, la Edad Media llegó poco a poco a adquirir conciencia de la importancia del trabajo intelectual. A comienzos del medievo estaba ampliamente difundida la opinión de que la actividad intelectual no tenía necesidad de recompensas materiales; concretamente, los maestros no percibían salario dado que la sabiduría era considerada un don divino con el que no se podía comerciar: al maestro sólo se le podían hacer regalos en expresión de gratitud por los conocimientos impartidos (225). Sin embargo, una concepción así sólo podía mantenerse en tanto en cuanto la ciencia y la educación siguiesen siendo monopolio del clero; pero con el desarrollo de las escuelas en las ciudades y la creciente necesidad de personas instruidas, esa concepción fue revisada y las profesiones intelectuales adquirieron derecho de ciudadanía, junto a los demás oficios. Se empezó a considerar legal el salario, siempre que fuera percibido *pro-labore*. Se sabe

de la popularidad de que gozaban los profesores eminentes de las universidades: a ellos acudían alumnos de distintos países; sus conocimientos parecían universales y se hacía constante referencia a su autoridad. La oposición entre «instruido» e «ignorante» seguía siendo una de las oposiciones fundamentales de la cultural medieval.

Sin embargo, la actitud hacia el poeta siguió siendo durante mucho tiempo desdeñosa; al poeta le era prácticamente imposible vivir de los beneficios de su actividad literaria. Los regalos de los señores constituían su principal recurso. Además de sus obras, se ha conservado un testimonio documental acerca de la vida de uno de los más grandes poetas germanos medievales, Walter von der Vogelweide: en las cuentas de viaje del obispo de Passau se hace referencia a un regalo al poeta de 5 solidi para la adquisición de una pelliza. El poeta, si no ocupaba el puesto de maestro de escuela, tenía una posición similar a la del bufón. Y muchos poetas laicos eran también actores itinerantes: vagantes y goliardos. La Edad Media conoció, no menos que en otras épocas, las quejas relativas a la miseria y privaciones que acompañaban al ejercicio del oficio de poeta. Por otra parte, la conciencia que de sí tenía el poeta estaba poco desarrollada en el medievo temprano. Los contemporáneos hablaban de los poetas haciendo referencia a su valor caballeresco, a las hazañas que habían realizado en las cruzadas o a su devoción, sin mencionar siquiera el hecho de que fueran poetas. Sólo a partir del siglo XII, cambia la situación y empieza a aumentar la conciencia del poeta en tanto que creador (259, 239-285).

Ya nos hemos referido con anterioridad a la actitud de los artesanos medievales con respecto a sus obras, actitud radicalmente distinta a la indiferencia del obrero y del empresario de la sociedad capitalista con respecto a la producción. La relativa exigüidad del mercado urbano medieval, la práctica corriente del trabajo por encargo, las muchas exigencias que las corporaciones ponían a la calidad de los objetos, eran algunas de las circunstancias que determinaban esta relación particular entre el maestro artesano y su obra.

Hay que tener en cuenta que el objeto artesanal era el resultado del trabajo manual en el sentido estricto de la palabra: al igual que en la agricultura, en los oficios no existió durante mucho tiempo ningún intermediario técnico-mecánico más o menos complicado entre el productor y el producto. El objeto salía directamente de las manos del artesano, que trabajaba en él

desde el principio hasta el fin del proceso productivo. Como es natural, ese tipo de manufactura creó una conexión muy estrecha entre ella y el maestro artesano. En la corporación, el trabajo «no había llegado todavía al estadio de *indiferencia* con respecto a su contenido» (1, 536). El producto acabado, que encarnaba los hábitos, los gustos y el tiempo de trabajo de su autor, le era muy querido, llevaba en sí la huella de su personalidad. Todo esto conducía a una determinada poetización o, si se quiere, a una «heroización» de la actividad corporativa. Los elementos éticos y estéticos no podían ser eliminados de la producción artesanal. Los miembros de la corporación artesanal poseían una elevada conciencia de la dignidad de su trabajo. El maestro se separaba de su obra de mala gana. «El viejo artesano lucha por la pipa que le quiere comprar un comerciante» (34, 12). El artesano no podía ver en el producto acabado sólo un simple valor de cambio, un medio de obtener dinero y otros bienes. Al trabajar, el maestro no se preocupaba en absoluto del lucro sino de asegurarse una existencia digna. «... Nuestros antepasados no eran tontos —declara la *Reformación de Segismundo* (en Alemania, hacia 1439)—, los oficios se han inventado para que cada uno gane con ellos el pan de cada día y nadie debe entrometerse en el oficio ajeno; de esta manera el mundo elimina la pobreza y cada uno puede ganarse la vida» (226, 270). Por consiguiente, el oficio no existía, en primer lugar, para el consumidor, sino para el maestro artesano mismo que obtenía con él provecho y dignidad. En este caso, el concepto de dignidad suponía, además de la satisfacción y la abundancia material, la facultad de tomar parte, en la forma debida y establecida, en los asuntos sociales de la ciudad. En esa sociedad de pequeños productores, el objeto de producción artesanal se consideraba fundamentalmente como valor de consumo y sólo después como valor de cambio, pero sin reducirse a este último.

El trabajo no tenía sólo un contenido económico: podía ser fuente de satisfacción moral. El maestro que hacía una gran obra artesanal afirmaba a un tiempo su derecho a pertenecer a la corporación, su dignidad personal y su posición social. Y era precisamente su calidad de miembro del grupo lo que le confería derechos y le definía como persona humana. El artesano medieval se reproducía a sí mismo, «en toda su integridad», en el proceso de trabajo (2, t. 46, parte 1, 476). Esa sociedad concebía el trabajo como una responsabilidad social colectiva: con su actividad productiva el hombre participaba en la actividad vital de

un todo: la corporación, la ciudad, la sociedad. Por eso el artesano era consciente de la importancia de su trabajo. Esta conciencia podía encontrarse también entre los campesinos. A principios del siglo XIV un campesino francés que se encontraba excomulgado anunció que no le daba miedo la excomunión porque «su trabajo lo salvaría» (256, 55). El trabajo interpretado por el clero como un castigo impuesto al género humano en razón del pecado original, lo concebían los campesinos como medio que les abría las puertas del cielo y el camino para la salvación del alma. Cuando en los años 40 del siglo XII miles de peregrinos normandos acudieron a Chartres para tomar parte en la construcción de las torres occidentales de la catedral de la Virgen y pasaron varios meses subiendo por la empinada cuesta donde tenía lugar la construcción pesados carros cargados con piedras, mientras cantaban himnos en loor de la Santa Virgen y se flagelaban, lo que les movía era la convicción de que su trabajo era bendito e iba a conducirles a la salvación.

Es más, el trabajo podía ser considerado como un mérito social de los campesinos frente a los señores. Es conocida la popularidad de que gozaron en la Inglaterra del siglo XIV los sermones de los Lollards sobre el tema siguiente: «Cuando Adán cavaba la tierra y Eva tejía, ¿quién era el Señor?» (69, 22). Aquí el trabajo de nuestros primeros padres no era una maldición sino una ocupación inherente a la naturaleza humana desde comienzos de los siglos, y el noble, por el contrario, era un miembro superfluo de la sociedad ya que no desempeñaba ninguna función de utilidad y Dios no lo había creado bajo esa forma. Tras las palabras de Milton de que el trabajo de Adán en el paraíso era testimonio de su dignidad (60, 126) se hallaba una tradición que databa de varios siglos. El trabajo es obligatorio para el cristiano de la misma manera que lo es la caridad activa, dice el poeta inglés del siglo XIV Langland, en su obra *Pedro el Labrador*. El trabajo de agricultor es justo y sólo él abre el camino hacia la verdad. Con su trabajo, Pedro el Labrador salva a «todos los que le han ayudado a labrar, plantar o sembrar, o en cualquier otra ocupación» (46, 19-20).

Ya hemos mencionado con anterioridad que el año agrícola se confundía con el año litúrgico. Los ciclos de la naturaleza y de la producción se fundían en el ciclo de los rituales, ceremonias y fiestas religiosas. Se señalaba el comienzo de las fases productivas más importantes con acciones de gracia y prácticas mágico-religiosas. El final del ciclo agrícola se celebraba con fiestas. El

ritmo de la vida, establecido de una vez por todas, parecía una institución divina, con lo que adquiría significación moral.

Pero en el cuadro de una sociedad dividida en clases antagónicas, el trabajo inspiraba también, inexorablemente, sentimientos negativos. Para el campesino, era, en gran medida, forzado y desmesurado: estaba obligado a trabajar mucho más de lo indispensable para poder pagar al señor. El obispo de Laon, Adalberón, desarrollando su teoría acerca de la estructuración orgánica de una sociedad en la que sus tres «categorías» —clero, caballería y campesinado— servían al bien común, reconocía que: «Suministrar el oro, la comida y los vestidos es la obligación de los siervos... Esa desgraciada categoría social no posee nada que no haya obtenido con su duro trabajo... ¿Quién podría contar... todas las dificultades, malos tratos y sufrimientos que han de soportar los pobres siervos?» (PL, t. 141, 781-782). La utopía social de la Edad Media estaba relacionada con el sueño en el estado beatífico cuando no hay necesidad de trabajar. El feliz país *Cockaigne* o *Schlaraffenland,* sobre el cual circulaban fábulas y leyendas, era el país donde nadie trabajaba, donde había de todo en abundancia y caía por sí solo en la boca. En el reino de la «quinta monarquía» de los sectarios revolucionarios de la Edad Media no se suponía la existencia del duro trabajo y toda la tierra tenía que convertirse en un bien común a todos.

Al mismo tiempo, no hay que olvidar el carácter específico del reparto del tiempo en la Edad Media. En una sociedad esencialmente basada en una economía natural y tradicional, el trabajo no podía acaparar una parte tan importante de tiempo como en la época de comienzos del capitalismo. Es sabido que los días de fiesta eran muy numerosos: además de los domingos estaban las fiestas de los santos y otras fiestas eclesiásticas, que en conjunto alcanzaban a la tercera parte, y aún más, de los días del año. En cambio, en los días laborales la jornada de trabajo podía ser particularmente larga. Según las cartas corporativas, los artesanos trabajaban desde la salida hasta la puesta del sol. La prisa en el trabajo no era propia de una sociedad como la medieval, cuya relación con el tiempo venía caracterizada por la lentitud. Lo fundamental era la seriedad y la buena calidad del trabajo efectuado. El artesano trataba de alcanzar la máxima maestría en su oficio, trataba de elevar su trabajo al nivel de arte. En el producto del trabajo se valoraba fundamentalmente el aspecto cualitativo y no el cuantitativo. Como ya se ha mencionado, los conceptos de «oficio» y «arte» todavía no estaban diferenciados

en aquella época. El objeto llevaba la huella de la individualidad de su creador (¡una individualidad que operaba dentro del marco de la norma!) y había de ser digno de éste. El objeto no ocultaba a su creador, sino que estaba íntimamente vinculado a él.

La Edad Media reconsideró, pues, la concepción relativa al trabajo. De maldición que pendía sobre el género humano, el trabajo se transformó en vocación. La interpretación de la dignidad de la actividad laboriosa formaba parte del proceso general de desarrollo de la toma de conciencia del hombre. Sin embargo, tal incremento en la valoración social del trabajo no fue más que una tendencia hasta finales de la Edad Media. El trabajo no podía obtener una rehabilitación total en las condiciones del sistema feudal.

DIOS Y EL BECERRO DE ORO

A la civilización europea medieval se la ha llamado «civilización del trabajo» (268, 9). Sin duda alguna, el lugar que ocupaba el trabajo dentro del conjunto de valores y concepciones que constituían el armazón de esta civilización es enormemente importante en comparación con civilizaciones mundiales anteriores o contemporáneas a ella. Esta definición necesita sin embargo de una cierta precisión. Nosotros diríamos que es la civilización del trabajo de los pequeños campesinos y artesanos. La Edad Media tomó casi por entero de los primeros tiempos del cristianismo los principios de ética económica; pero la enorme influencia de éstos durante todo el período feudal difícilmente puede explicarse tan sólo por la fuerza de la tradición y la fe en las autoridades religiosas. De hecho, estos principios coincidían en gran medida con las necesidades de los pequeños productores. La valoración positiva del trabajo como instrumento de salvación y como única fuente, moralmente justificada, de propiedad, el reconocimiento de la legitimidad de la posesión de bienes en volumen necesario para satisfacer las necesidades personales, la glorificación de la pobreza frente a la riqueza, encontró un terreno abonado en la conciencia de los pequeños productores y dio a su trabajo un alto valor espiritual. El modo de vida de la clase dominante, su subsistencia ociosa a costa de los campesinos y artesanos, no respondía a ninguno de estos principios. Los señores feudales y la gente rica tenía que pagar un tributo moral a los oprimidos. La filantropía, la generosidad, las plegarias y la penitencia, el peregrina-

je, la consagración al clero de los menores y de las hijas a la vida de convento, los testamentos espirituales a favor de la Iglesia, y, finalmente, la incorporación a la vida monacal de algunas personas nobles, eran algunos de los medios empleados por los nobles para compensar la injusticia que, desde el punto de vista del cristianismo medieval, acompañaba fatalmente a la riqueza y al alto rango social. La necesidad de tales actos purificadores era también grande entre los señores feudales, que sentían la necesidad de reconciliarse internamente con las exigencias religiosas que contradecían su comportamiento habitual. A su vez, las capas sociales desheredadas encontraban, sin duda, una satisfacción moral por la confesión que hacían de sus pecados los hombres poderosos, que estaban mucho más lejos de alcanzar la salvación eterna que los pobres.

Está claro que la Iglesia no exigía a nadie seguir en la práctica de manera estricta el ideal de pobreza evangélica y de renuncia a todos los bienes. Se trataba de una interpretación espiritual de este ideal. Ya Clemente de Alejandría, razonando acerca de «¿qué rico puede salvarse?», y refiriéndose a las palabras que Cristo había dirigido a un joven rico —«Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres» *(Evangelio según san Mateo,* 19, 21)— decía: no se trata de abandonar los bienes y liberarse de la riqueza, sino que lo esencial es «alejar del alma los sentimientos impíos acerca de la riqueza, la avidez y la codicia, la aflicción por causa de la fortuna, las zarzas de la vida que asfixian la semilla de la palabra» (38, 38). Por consiguiente, lo esencial era conseguir una liberación interior con respecto a la riqueza, oponerse a su fuerza esclavizadora. Pero la solución no era el abandono de los bienes puesto que éstos eran también útiles al prójimo y permitían llevar a cabo buenas acciones. Lo propio de la riqueza era «servir y no dominar». El arte de adquirir dinero, enseñaba santo Tomás de Aquino, tenía un sentido dependiente con respecto al arte de utilizarlo. A su vez, el paso del dinero de medio a objetivo, implicaba la pérdida del alma humana (ST, II, 2, *quaest,* 50, art. 3).

Por consiguiente toda la cuestión residía en cómo utilizar la riqueza y con qué fines.

La clasificación de la civilización medieval como una civilización de pequeños propietarios-productores encuentra su confirmación en el análisis de sus relaciones con el dinero y su manera de utilizarlo. En la Edad Media toda riqueza despertaba desconfianza en el plano moral, pero eso afectaba en especial a la

riqueza en dinero. El comercio jugaba en la sociedad medieval un gran papel, siempre en aumento. Los comerciantes se convirtieron con el tiempo en una fuerza social de gran importancia en las ciudades, que influenciaba incluso la vida política. A pesar de ello, se mantuvo durante toda la Edad Media una fuerte prevención contra la gente que se dedicaba al comercio y no al trabajo productivo y, en especial, contra el ejercicio de la usura. Santo Tomás de Aquino escribía que el comercio llevaba en sí algo feo, vergonzoso y sucio (ST, II, 2, *quaest.* 77, art. 4). Caín, según la Biblia, era el fundador de la primera ciudad.

En un sermón inglés del siglo XIV se encuentra a los curas, los caballeros y los trabajadores, criaturas divinas, como opuestos a los burgueses y a los usureros, engendros de las fuerzas demoniacas (194, 326). Tal actitud con respecto a las gentes adineradas era especialmente característica de los pequeños productores, para quienes la riqueza era fruto de su esfuerzo laboral. En la sociedad agraria el dinero era fatalmente considerado una forma inferior e innoble de propiedad, comparada con la propiedad agraria. A medida que se iba desarrollando, el capital comercial y usurero se convertía en una amenaza para la independencia económica de los pequeños propietarios, que se hacían más y más hostiles hacia el mismo.

Para comprender la desconfianza vigilante con la que en la Edad Media se miraba la riqueza monetaria, es preciso recordar algunos de los principios ético-filosóficos fundamentales de esa época. En primer lugar, estaba el principio del predominio de lo colectivo sobre lo individual. La parte no existía por sí sola y no era autónoma sino que participaba de un cierto conjunto. Tanto la naturaleza como la sociedad representaban conjuntos íntegros de los que dependían los elementos que los constituían. Todo grano de arena reflejaba la totalidad y personificaba la sabiduría del creador que había creado el mundo estableciendo concordancia y relación armoniosa entre todas las partes del mismo. Cada fenómeno individual recibía del conjunto su significación e importancia. En los asuntos humanos la *universitas* tenía prioridad sobre los individuos que la constituían. El hombre no se concebía como unidad totalmente independiente que encontraba en sí misma la base de su existencia. El individualismo ilimitado de la sociedad burguesa era completamente ajeno a los miembros de la sociedad feudal. Su interés personal estaba subordinado en una u otra medida a los intereses del conjunto: el grupo, la Iglesia, la nación. El que vela por el bien común alcanza también su propio

bien ya que el último es impensable sin el primero o contra él (ST, II, 2, *quaest.* 47, *art.* 10; *quaest.* 152, *art.* 4). El universalismo medieval no sólo poseía un carácter social práctico sino también conceptual. La mirada que dirigía al mundo era primeramente global, para pasar a continuación a las partes, ya que el conjunto era real y los individuos representaban a su vez productos de esa realidad y habían de ser deducidos de ésta por el pensamiento.

A esto iba unido otro principio del que ya hemos hablado antes, el principio de la dominación universal de la justicia. El mundo estaba construido sobre la base de la justicia, y la vulneración de la misma significaba una amenaza de caos y destrucción general. La justicia era un principio tanto moral como cósmico. A ella había de estar sometida toda la actividad humana. Alejarse de este principio significaba la violación de las instituciones divinas y del derecho natural. La justicia se entendía de una manera extraordinariamente amplia y múltiple. Suponía también el beneplácito de Dios, la base de la estructura política y legal y una de las virtudes cristianas más importantes: la pureza y la santidad de vida, la rectitud personal manifestada en el comportamiento, la lealtad y la caridad innata hacia todas las criaturas divinas; Hugues de Saint-Victor definía la justicia social como «aquello que se mantiene mediante la armonía del conjunto y que no niega los méritos de nadie» (100, 60). La justicia se entendía como una categoría supraindividual a la que habían de someterse todos los actos y pensamientos de cada individuo. Por eso, la relación parte-todo se encontraba realizada en el principio de justicia: el individuo tenía que subordinar sus intereses al grupo social en aras de las exigencias de la justicia suprema. Lo cual no significaba el olvido del fin último de la vida humana, la salvación del alma de cada uno, sino que expresaba la idea de que nadie tenía derecho a disponer arbitrariamente de sus bienes. Sin embargo, el concepto de justicia, en su interpretación medieval, no tenía nada que ver con la noción de igualdad. Los teólogos establecían una diferencia radical entre el estado de inocencia de los dos primeros seres antes del pecado original y la situación de la humanidad caída. En este último estado resultaba inevitable que existieran la propiedad privada y la desigualdad entre los hombres, proveniente del origen, el éxito o la riqueza material. La desigualdad de los hombres en la tierra tenía, para los pensadores católicos, carácter axiomático.

Estos principios eran la forma que tomaban las concepciones de los teólogos medievales. En particular, sus postulados acerca

del «precio justo» y su condena de la usura. Esas teorías encontraban sustentación en los Evangelios, que eran la fuente de toda la sabiduría medieval. «Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros» (*Evangelio según san Mateo,* 7, 12).

Sin embargo, era característica de la teología católica la tendencia a fundamentar las normas morales no sólo mediante referencias a la revelación divina y a la voluntad del Creador sino también mediante razonamientos lógicos y analogías. Por eso los teólogos atribuían una gran importancia al análisis de la naturaleza humana y al de la naturaleza de las cosas, a partir de los postulados de la razón y de los principios del derecho natural. Retomando a Aristóteles, santo Tomás de Aquino analizaba la justicia como expresión de la proporcionalidad y de la equivalencia en las relaciones entre gentes que se pagaban mutuamente según los méritos recíprocos. En este sentido, el concepto de *justitia* podía ser aplicado también a los asuntos comerciales. Las relaciones materiales debían estar construidas sobre la base de la ayuda mutua y de la equivalencia de servicios y favores, pero no sobre el provecho unilateral y la explotación. Como punto de partida se encontraba de nuevo la justicia, el «deseo constante y firme de dar a cada uno aquello a lo que tenía derecho» (ST, II, 2, *quaest.* 58, *art.* 11).

Hablando con rigor, la teología medieval no conoció ni formuló ninguna doctrina económica en el sentido propio de la palabra. Para los filósofos escolásticos la actividad económica no ofrecía por sí misma ningún interés y no podían hacer de ella un objeto de análisis. Los teólogos hacían referencia a las cuestiones de la usura y del precio, así como al trabajo y a la propiedad, en tanto en cuanto estaban vinculados a los problemas divinos y a la finalidad de la vida. Por eso sería incorrecto hablar de pensamiento político-económico o de teorías económicas de la Edad Media. Los teólogos no trataban tanto de comprender teóricamente la práctica económica como de influir en ella, sometiéndola a los ideales ético-religiosos y resolver las cuestiones de la formación de los precios a la luz del problema metafísico de los valores. La sociedad constituía a sus ojos un organismo espiritual y no un mecanismo económico, por lo que la actividad económica había de ser controlada y moderada en nombre de los objetivos morales, para cuya consecución ella proporcionaba los medios. Bajo esa perspectiva la economía ya no era una realidad independiente: sólo adquiría sentido en el marco de un todo ideal

más amplio. Los problemas económicos se expresaban en categorías del comportamiento humano.

Se trataba de hecho de un análisis de la noción de justicia. La actitud de los teólogos con respecto a la propiedad venía también determinada, como hemos visto, por el concepto de la justicia suprema: la propiedad era un mal desde el punto de vista del bien común, que coincidía necesariamente con las orientaciones divinas («De manera injusta, un hombre se atribuyó la propiedad de una cosa, un segundo la de otra, y de esa manera se produjo la repartición entre los mortales», escribía Clemente de Alejandría.) Dada la imperfección de la naturaleza humana, en razón del pecado original, era lógico admitir la propiedad privada.

El dinero no era de por sí malo ni bueno. La valoración moral del mismo surgía con su utilización. Si ésta conducía a la avidez y a la violación de la justicia, entonces el dinero era malo. Los teólogos medievales reconocían la necesidad del comercio para la existencia de la sociedad. Pero nadie se dedicaría al comercio si no fuera posible obtener beneficios. ¿En qué condiciones era, pues, admisible el comercio? La respuesta que daban santo Tomás de Aquino y otros teólogos a esta pregunta se limitaba a hacer del bien común el criterio definitivo. El comercio había sido establecido para bien de todos. El beneficio comercial estaba justificado si era de utilidad social *(publicam utilitatem)*, si era moderado y podía ser considerado como justa recompensa por el riesgo, el trabajo y los gastos *(stipendium laboris)*, que garantizaba la vida del individuo. Por otra parte, el beneficio comercial podía estar justificado si formaba parte de objetivos filantrópicos. La avaricia y la codicia eran pecados; el comercio que trataba de dar satisfacción a tan bajos instintos era condenado sin reservas. Pero ¿cómo se podían descubrir las intenciones del comerciante? ¿Dónde acababa el deseo de servir a la sociedad a cambio de una recompensa moderada, y dónde comenzaba el enriquecimiento?

Los Padres de la Iglesia se encontraban ya ante un dilema irresoluble: «Si se elimina la codicia, con ella desaparece el motivo de la búsqueda de beneficios; pero si nadie se interesa por la obtención de beneficios, desaparece la motivación para dedicarse al comercio» (Tertuliano). El comerciante no añadía nada al valor de la mercancía; por consiguiente, al recibir por ella más de lo que había pagado, perjudicaba al prójimo. El comercio estaba relacionado ineludiblemente con el engaño y por ello era «peligroso para el alma» (san Jerónimo). En una obra atribuida a san

Juan Crisóstomo se afirmaba que el comerciante tenía pocas posibilidades de ser agradable a Dios (215, 38 y sigs.). Tales dificultades eran desconocidas para el derecho romano, que partía del principio del egoísmo práctico de cada individuo, que persigue sus objetivos personales. Los juristas romanos no veían nada que fuera ilegal en el hecho que los participantes en una operación comercial tratasen de engañarse uno a otro y de enriquecerse a costa ajena. La cuestión de si tal comportamiento era moral o inmoral no se planteaba nunca. Pero precisamente esa cuestión era la que estaba en el centro de la preocupación de los teólogos cristianos: el derecho era impensable sin una justicia moral intrínseca. Ante todo, el comerciante debía juzgar, en su alma y conciencia, de lo pecaminoso o piadoso de los motivos que lo guiaban.

Sin embargo, la Iglesia y el soberano intervenían en la marcha de los asuntos comerciales. La Iglesia condenó la especulación en numerosas ocasiones; el poder real hizo intentos a lo largo de toda la Edad Media para reglamentar los precios, especialmente de los artículos de primera necesidad. Esta política estaba motivada por necesidades prácticas, la frecuente amenaza del hambre y de las revueltas que acompañaban a ésta. La libertad de empresa y de comercio estaba tan alejada de la sociedad medieval como la propiedad privada absoluta. El poder real encontraba justificación para inmiscuirse en el comercio en las máximas de justicia y de bien común expuestas más arriba, así como en la doctrina de la Iglesia, en los Evangelios y en los preceptos de los padres de la Iglesia.

En la Edad Media se empleaba ampliamente el concepto de «precio justo», que tenía a un tiempo sentido moral, jurídico y económico. Sin embargo, nunca se llegó a definir con precisión el contenido de ese concepto. Seguía siendo indeterminado y vago, de la misma manera que tampoco estaba clara para los pensadores y políticos medievales la diferencia entre el valor de la mercancía y su precio de mercado. El análisis del concepto de *«justum pretium»* demuestra que englobaba al precio corriente, que se establecía en el mercado en período de coyuntura estable, cuando la especulación no conducía a una brusca variación en los precios de los artículos (100, 27-29). Por el contrario, un «precio injusto» era el resultado de maquinaciones malintencionadas por parte de personas que trataban de obtener el máximo beneficio. Sin embargo, es esencial señalar que el «precio justo» tenía que ser establecido con la participación de personas expertas y respe-

tadas; es decir, había de conformarse de nuevo a la verdad y a la justicia universal. Tal y como enseñaban los pensadores medievales siguiendo a Aristóteles, el precio o el valor de las cosas se establecía de conformidad con las necesidades humanas. De esta manera la fuente del valor residía ante todo en el hombre y sólo parcialmente en las cualidades objetivas de la mercancía. Sin embargo, el valor de la misma no se medía en función de la necesidad individual sino de la necesidad general.

Todo esto era relativamente preciso cuando el intercambio tenía lugar directamente entre el productor y el consumidor, cuando el artesano trabajaba principalmente por encargo de personas conocidas o traspasaba su producto a otro artesano que continuaba la elaboración del mismo. En tales casos no era sin duda muy difícil establecer el valor de la mercancía calculando una ganancia moderada para el maestro, y se podía hablar de una recompensa digna por el trabajo. En ese caso los precios estaban sometidos en escasa medida al libre y descontrolado juego de las fuerzas impersonales del mercado. Por eso se tenía la impresión de que los precios no variaban y que se podía establecerlos de una vez por todas. La demanda social de las mercancías, la remuneración del trabajo de elaboración de las mismas y el costo del transporte eran criterios suficientes para determinar su precio.

Santo Tomas de Aquino (ST, II, 2, *quaest.* 77, 78) y otros teólogos del siglo XIII enseñaban que la recompensa por el trabajo era un acto de justicia. En tales condiciones la noción de «precio justo» tenía sentido. Es normal que los doctores escolásticos vieran el ideal en la economía de autarquía. Santo Tomás de Aquino consideraba que lo mejor sería que cada pueblo produjese lo suficiente para no tener que recurrir a la importación de productos. Las operaciones comerciales debían concluirse con una simple promesa. El ideal consistía en un comercio débilmente desarrollado, en un marco en el que predominase la economía natural. Sin embargo, con el desarrollo de la actividad comercial y la complicación de las relaciones entre productores y consumidores, aumentó el papel del comerciante intermediario y el concepto de «precio justo» se convirtió en poco útil. La aplicación de principios abstractos, en un dominio tan estrictamente pragmático como el comercio, no podía dejar de generar multitud de dificultades e interrogantes, a las cuales habían de dar respuesta teórica los mismos teólogos y juristas. Era muy difícil hacer compaginar las máximas ético-religiosas con las exigencias de la

vida material. Pero es curioso que las tentativas de reintroducir, en teoría, el ideal de «pureza» económica, de comportamiento íntegro, ya perdido en los hechos, se hayan manifestado con tanta insistencia precisamente a partir del siglo XIII, cuando el comercio y el papel del dinero adquirieron tan gran importancia.

La prohibición eclesiástica de practicar la usura se fundamentaba en las palabras de Cristo: «... prestad sin esperar nada a cambio» (*Evangelio según san Lucas*, 6, 35). En consecuencia, los compromisos monetarios sólo podían tener un carácter de préstamo desinteresado, de préstamo amistoso. Todo incremento de la suma prestada (aparte los regalos voluntarios en señal de agradecimiento) se condenaban como lucro pecaminoso. Si el comerciante vendía su mercancía más cara de lo que había pagado por ella, podía todavía encontrar justificación en los gastos de conservación y transporte, así como en la remuneración por el servicio prestado, el usurero, en cambio, no tenía justificación alguna a los ojos de los teólogos medievales. Las ganancias de los usureros eran inmorales y pecaminosas porque las obtenían sin trabajar, «ganaban dinero incluso mientras dormían», y en las fiestas al igual que en los días de mercado. La usura se consideraba venta de dinero, por lo que se transmitía el derecho de propiedad sobre el mismo; de ahí la etimología original, conocida ya en la antigüedad, del término *mutuum* «crédito», «préstamo»: «*mutuum* significaba que lo mío *(meum)* se convertía en tuyo *(tuum); quasi de meo tuum*». Pero, aparte de la remuneración por la cosa vendida, era injusto exigir una suma por su utilización; eso sería lo mismo que si, además del precio del vino, se exigiese una suma por haberlo bebido. El dinero era considerado en la Edad Media como un objeto de consumo; siguiendo a Aristóteles, los pensadores medievales consideraban que el dinero era estéril *(nummus non parit nummos)*, que su único destino era servir de medio de cambio. Más arriba hemos mencionado ya otro argumento racional contra la usura: el usurero, en el fondo, se enriquecía en función del tiempo. En efecto, tras prestar el dinero, lo recuperaba al cabo de un cierto tiempo y exigía un porcentaje. Pero nadie podía comerciar con el tiempo, pues el tiempo era una creación divina, ofrecida para uso de todos. El comercio del tiempo era una «deformación del orden de las cosas» (san Buenaventura) (215, 43 y sigs.).

La prohibición de la práctica de la usura, dirigida en principio a los miembros del clero, se extendió pronto a todos los cristianos. Bajo los reyes Carolingios la usura había sido ya condenada,

no sólo por la Iglesia sino también por el poder real. Durante toda la Edad Media el pecado de concusión fue denunciado por los concilios, decretos papales, predicadores y teólogos. El usurero arrojado al *gehena* ardiente junto con sus riquezas es un tema usual en las artes plásticas. Dante compara a Cahors, villa célebre por sus usureros, con Sodoma, y condena a los usureros a las torturas del sexto círculo del Infierno junto con los simoníacos, falsificadores, defraudadores y proxenetas: «... el usurero ofende con su vicio la divina bondad...», «deshonra a la naturaleza misma» (*Infierno*, XI, 49-50, 95-96, 109-110).

Sin embargo, sólo los teólogos mantuvieron la condena total de la usura. Los juristas medievales, los especialistas en derecho romano y los expertos en derecho canónico, tenían otro punto de vista menos rigorista en una serie de aspectos. El derecho romano admitía la libertad de comercio y el ejercicio de la usura, fundándose en la soberanía de la voluntad de los que participaban en operaciones comerciales. Los juristas y canonistas boloñeses de los siglos XII y XIII afirmaban que los «contratantes podían engañarse uno a otro y equivocarse» al establecer el precio, siempre que conservaran la «buena fe», es decir, que actuaran sin intención de engañar. Tampoco entre los teólogos había unanimidad, tanto en lo relativo a los argumentos esgrimidos contra la usura como en el grado de condena de la misma. Los teóricos que se ocupaban de estos problemas se encontraban con distintos enfoques en función de la «ley divina» *(lex divina)* y de la «ley humana» *(lex humana):* a la luz de la primera, la *usura* era sólo un pecado y un mal, mientras que la segunda contemplaba las operaciones pecuniarias de una manera más flexible, teniendo en cuenta las necesidades reales del desarrollo de la economía mercantil. El derecho humano no estaba en condiciones de oponerse a todo lo que transgredía la virtud absoluta, mientras que la ley divina no dejaba nada sin castigo y exigía una justicia total.

Se daba una importancia particular a la intención: el error al establecer el precio no era, en sí, un pecado; lo esencial era el estado de conciencia de los participantes en la operación. La usura comenzaba con la esperanza de obtener beneficios, y todos los subterfugios y artimañas encaminadas a ocultar los beneficios obtenidos no podían salvar el alma del usurero. La Iglesia no consentía ningún compromiso con los usureros, prohibiéndoles incluso legar el dinero ganado de manera pecaminosa a obras filantrópicas. Se les exigía, a ellos y a sus herederos, que todo lo

percibido en calidad de intereses se devolviese a los deudores que habían sido sus víctimas. En el siglo XV, cuando la usura adquirió en Florencia dimensiones sin precedentes, el arzobispo Antonino intervino contra ella con mayor celo e intransigencia que sus predecesores los teólogos de los siglos XIII y XIV. La multiplicación del dinero mediante la concusión puede parecer algo milagroso, escribió; pero en realidad es una maquinación del diablo. Refiriéndose a una familia de usureros decía que las cuatro generaciones de la misma estaban condenadas a torturas infernales por no haber devuelto las riquezas adquiridas por un antepasado pecador (215, 79). La Iglesia no se limitaba sólo a condenar y excomulgar a los usureros; en el siglo XIII, el poder real castigaba a veces a los concusionarios, sometiéndoles a procesos judiciales. A muchos usureros se les aislaba socialmente.

Está claro que las condenas y prohibiciones de la Iglesia fueron impotentes para impedir el desarrollo de la usura y más aún para acabar con ella. El hecho mismo de que con el paso del tiempo el tono de las condenas se hiciera cada vez más violento, ¿no es una prueba del arraigo del pecado contra el que aquéllas iban dirigidas? A pesar de eso, los ataques contra los funcionarios corrompidos ejercieron una influencia moderadora sobre las especulaciones bancarias (129). Según opinión de uno de los mejores especialistas en historia de las operaciones financieras, R. De Roover, es absolutamente imposible entender la práctica bancaria medieval sin tener en cuenta la doctrina eclesiástica que condenaba el lucro. Los banqueros y los usureros no podían ignorar estas prohibiciones. Para no renunciar a sus actividades se veían obligados a buscar subterfugios a fin de ganar dinero sin atraer las iras del clero, portavoz principal de la moral oficial. Como resultado de ello, la estructura de las operaciones bancarias adquirió un carácter muy peculiar (128, 13 y sigs., 112, 121).

Dado que se consideraba usura todo incremento exigido por encima de la suma prestada *(quidquid sorti accedit, usura est)*, había que recurrir a todo tipo de artimañas para esconder el porcentaje usurario. Uno de los métodos más extendidos para la obtención de intereses sin que se percibiera, era la transmisión de letras de cambio pagadas en otra ciudad o en otro país distinto a aquél en que se había contraído la deuda, y, por consiguiente, en otra moneda. En este caso los intereses estaban incluidos en el monto de la deuda. El sentido de estas operaciones consistía en que el acuerdo de intercambio no era un préstamo y el intercambio de dinero o la compraventa de divisas extranjeras no

eran objeto de condena por parte de la Iglesia. En los libros de cuentas de los Médicis y de otros banqueros cambistas italianos hay registradas miles de operaciones de cambio de divisas pero ninguna indicación de la percepción de intereses. Tan sólo se anotaba «el beneficio y las pérdidas del cambio». Tal modo de llevar los negocios era extremadamente incómodo: complicaba las operaciones y su formalización, aumentaba los gastos y exigía tiempo y trámites suplementarios para establecer las cuentas. Pero lo importante residía en el hecho de que aumentara el riesgo, dado que en las operaciones monetarias era necesario, además de un acreedor y de un deudor, un correspondiente que efectuara las transferencias. El acreedor dependía del deudor que sabía que, en caso de no restituir la deuda, aquél temería llevarlo ante los tribunales. Como resultado, aumentaba el interés de los préstamos, ya que los usureros trataban de protegerse contra posibles pérdidas. La actividad bancaria se desarrollaba en condiciones precarias y era un fenómeno corriente la quiebra de una gran banca que no había podido recobrar las sumas prestadas. A veces, el deudor insolvente era el mismo rey.

Los banqueros importantes no eran considerados, públicamente, usureros. Las astucias a las que habían de recurrir en la concesión de préstamos a interés sólo estaban al alcance de gentes con grandes capitales y representaciones en otras ciudades y países. Mientras que los grandes banqueros se salvaban de la acusación de usura, los pequeños usureros no tenían tal posibilidad y sobre ellos caía el peso principal de las maldiciones eclesiásticas y del desprecio público. Sin embargo, no pocos banqueros ricos tenían la conciencia poco tranquila. Se ha conservado gran número de testamentos en los que los legatarios ordenan indemnizar a los deudores víctimas de sus operaciones. El número de testamentos de ese tipo se reduce en Italia a partir de la mitad del siglo XIV: evidentemente, los banqueros no habían renunciado a sus actividades y sentían mala conciencia con mucha menos frecuencia.

En Francia y en España, los comerciantes y banqueros reaccionaban más dolorosamente ante las prohibiciones eclesiásticas y pedían a menudo consejo al clero para saber si podían emprender una determinada operación. Algunos de ellos, como el comerciante español del siglo XVI Simón Ruiz, se negaban a participar en operaciones dudosas. En su deseo de compaginar el comercio con la devoción, los españoles se mostraban más escrupulosos que los italianos. Estos últimos estaban menos inclinados

a ver en el comercio una actividad peligrosa para su alma, y solían comenzar sus libros de cuentas, así como sus notas personales, con las siguientes palabras: «En nombre de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santa Madre la Virgen María, y en el de todos los Santos del Paraíso que nos hacen don de su benevolencia y favor para tener salud y éxito, que se multipliquen nuestras riquezas y nuestros hijos y que se salven nuestras almas y cuerpos» (232, XVIII). El hecho de que los autores de tales preámbulos a los documentos comerciales no viesen contradicción entre su práctica dirigida a la consecución de mayores riquezas y su preocupación por salvar el alma, tenía sin duda que favorecer sus actividades.

Pero ¿en qué medida la relativa tranquilidad de los comerciantes italianos de la época del Renacimiento podía dar idea del estado de conciencia de los burgueses medievales que se dedicaban a operaciones financieras? La ética de los negocios tenía que sufrir la fortísima influencia de las maldiciones eclesiásticas dirigidas a los prestamistas y no podía dejar de tener en cuenta a la opinión pública, particularmente hostil a la usura. La atmósfera espiritual de la sociedad medieval, con su característico desprecio por la riqueza y su orientación hacia el consumo, no favorecía el libre desarrollo de la actividad bancaria.

Sería un error suponer que la política de la Iglesia con respecto a la usura reflejaba directamente los intereses de los pequeños productores o de alguna otra clase de la sociedad medieval. Los teólogos se regían, en primer lugar, por los principios generales de justicia y por los preceptos evangélicos relativos a los males que engendraba la fortuna en dinero. No es casual, sin embargo, que precisamente en el siglo XIII los teólogos prestasen mayor atención a estas cuestiones. El descontento de la población con respecto a la usura había aumentado con el desarrollo de la misma. Los pequeños propietarios, los artesanos, los campesinos y la pequeña nobleza era los más perjudicados por estas operaciones financieras. En este sentido, hay razones para pensar que la condena que la Iglesia hacía de la usura expresaba objetivamente el estado de ánimo de esos grupos sociales. Sin embargo, como hemos visto, los castigos de la Iglesia afectaban en realidad, sobre todo, a los pequeños usureros, dejando a los grandes banqueros suficientes salidas para eludir las reprobación. Estos últimos gozaban de la protección de los poderosos, a quienes hacían préstamos, y hasta de los papas mismos, cuyas operaciones financieras llegaban a tener enorme envergadura. Sin embar-

go, es importante no olvidar que la actitud negativa con respecto al préstamo a interés aumentaba el riesgo de tales operaciones y convertía la profesión de banquero en impopular y odiosa. Sólo los tiempos modernos han roto con esa orientación medieval que ponía obstáculos a la libre acumulación y al enriquecimiento, rehabilitando todas las ramas de la actividad económica. «El dinero no tiene olor» es un dicho que no puede aplicarse a todas las sociedades.

Es asombroso el contraste entre la absoluta «materialización» de la vida social de la Roma tardía, inmersa en la sed de valores y placeres materiales y que menospreciaba el trabajo que está en el origen de esas riquezas, y la particular actitud hacia el patrimonio terrenal del hombre que se impuso en la Edad Media. Partiendo del hedonismo desenfrenado y el espíritu consumista de la sociedad antigua, que transformaba en objeto al hombre mismo; pasando por la «desmaterialización» sistemática de todas las relaciones sociales en los primeros tiempos del cristianismo, y la percepción de la riqueza como signo por parte de los bárbaros; por el triunfo, no sólo económico sino también moral, de la pequeña producción independiente y por la rehabilitación del trabajo; por el reconocimiento, aunque fuese abstracto, de la dignidad de todos los hombres; llegando a la transformación de la propiedad, fuente de riquezas, en medio de poder en la relación interpersonal entre señor y vasallo, relación simbolizada también por entero; y abriéndose a la actividad financiera, disciplinada y moderada por la condena moral del «becerro de oro», obstáculo para la salvación del alma: esas son las principales etapas del paso de la antigüedad al feudalismo en lo que a la ética económica se refiere.

Las ideas sociales y económicas de la Edad Media, heredadas en gran parte del cristianismo primitivo y modificadas bajo la influencia de los impulsos que transmitía la sociedad feudal, eran parte inalienable de un sistema ético-religioso más amplio y universal. Esta concepción del mundo encontraba apoyo en las particulares orientaciones y hábitos psicosociológicos del razonamiento de los individuos. La relación particular con la naturaleza, en la que el hombre de una sociedad principalmente agraria no veía un objeto que se le opusiera exteriormente; la percepción de la realidad de una manera más emocional-valorativa que abstracto-racionalista; el carácter patriarcal y el tradicionalismo en

la vida social, así como la reglamentación general del comportamiento y del pensamiento propios de una sociedad de pequeños productores; la orientación hacia lo antiguo y la valoración negativa de todo lo nuevo e inédito: he ahí los rasgos de la concepción medieval del mundo que favorecieron el enraizamiento de los ideales ético-sociales del cristianismo (258, 244 y sigs., 295 y sigs., 329).

El ideal, postulado moral, no correspondía nunca por entero a la realidad de la vida. La vida posee muchas más facetas y es mucho más contradictoria que las exigencias morales y los mandamientos religiosos, que siempre resultan estrechos para ella. Pero el ideal tampoco debe ser simplemente el reflejo de la vida práctica. Por eso mismo es un ideal: para elevarse por encima de la vida y alzar a ésta hasta sí mismo, para presentarla bajo la forma de norma abstracta y ofrecer un modelo inaccesible. Los ideales no dejan por ello de jugar un papel esencial en el desarrollo social: intervienen en éste en calidad de factores que influencian el comportamiento humano. Los conceptos medievales de riqueza, de trabajo y de propiedad son parte integrante de la vida de esta época, un elemento constituyente de la cultura del feudalismo.

Conclusión

En busca de la personalidad

Hemos analizado distintos aspectos del cuadro medieval del mundo. Podríamos continuar ese examen e introducir nuevos temas. Podríamos profundizar y ampliar el análisis de las categorías de la cultura escogidas, ofreciéndolas de manera más diferenciada, con mayores matices y referidas a regiones concretas de Europa y a períodos aislados de su historia. Nuestro objetivo principal consistía en verificar si el concepto de «modelo del mundo» «funcionaba», es decir, si posibilitaba arrojar nueva luz sobre el material de las fuentes y poner de relieve la conexión entre la cultura y la estructura socioeconómica de la sociedad. Si ese objetivo hubiese sido alcanzado, no tendría sentido sobrecargar este trabajo con datos concretos; si nuestros fines no se hubiesen logrado, tampoco añadiría nada que incorporáramos nuevos datos. El lector habrá de juzgar si el plan expuesto es convincente.

A primera vista puede parecer que los aspectos del cuadro medieval del mundo de los que se ha hablado más arriba no están relacionados entre sí. Sin embargo, el estudio atento de las concepciones relativas al espacio y al tiempo, al derecho como principio universal del orden del mundo, al trabajo, la riqueza y la propiedad, revela la interconexión de estas categorías. Su vinculación viene determinada en primer lugar por el hecho de que los hombres de la Edad Media vieran el mundo como un todo, lo que implicaba que no considerasen las partes como independientes sino como reproducciones de ese todo, que habían de llevar impresa la huella del mismo. Todo lo existente remitía al principio central regulador, participaba de una jerarquía armoniosa y

se encontraba en relación armoniosa con otros elementos del cosmos. Dado que Dios, principio regulador del mundo medieval, era considerado el bien supremo y la perfección, el mundo y todas sus partes recibían una coloración moral. En el «modelo del mundo» medieval no existían fuerzas o cosas éticamente neutras: todas ellas tenían relación con el conflicto cósmico del bien y del mal, y participaban en la historia universal de la redención. Por eso el tiempo y el espacio tenían carácter sagrado; la solidez moral era el rasgo distintivo del derecho; el trabajo se consideraba un castigo por el pecado original o bien un medio para la salvación del alma; también la riqueza estaba relacionada con la moral de manera no menos clara: podía conducir a la perdición, pero también podía convertirse en fuente de buenas acciones. La naturaleza moral de todas las categorías de la concepción medieval del mundo que hemos analizado era, precisamente, la expresión de su unidad y afinidad internas. Lo que el hombre medieval veía como un todo que encontraba su perfección en la divinidad, poseía realmente unidad porque formaba el mundo moral de los individuos de esa época.

Esa es precisamente la razón de que sólo se pueda comprender el sentido de las distintas categorías de la concepción medieval del mundo en su conjunto. No hay que analizarlas por separado sino en forma de componentes de un todo, de la cultura medieval.

La Edad Media es la época de las enciclopedias, las «summas», los «espejos». Cada una de esas «summas» poseía un carácter universal, que se encuentra también en las «historias universales» medievales que pretendían abarcar la historia del género humano desde Adán hasta la época de la redacción del libro, o incluso hasta la llegada del fin del mundo. Esta tendencia a la «globalización» se manifestaba también en la construcción de las catedrales, que habían de ser la imagen perfecta y acabada del universo divino, la encarnación visual del mismo. La universalidad del conocimiento medieval era la expresión del sentimiento de unidad y de perfección del mundo, expresión de la idea de que éste se podía abarcar con la mirada. Precisamente por eso, la filosofía no podía dejar de ser la criada de la teología (al asignarle ese papel el hombre medieval no sólo no desvalorizaba la filosofía sino que la elevaba; en primer lugar, porque no veía nada humillante en un servicio voluntario, y, en segundo lugar, porque, desde su punto de vista, ese servicio no podía menos que aproximar la filosofía a la verdad divina). La historia universal

tomaba la forma de la historia de la redención y toda obra que contuviese información acerca de las ciencias de la naturaleza se transformaba inevitablemente en un compendio que abarcaba todos los aspectos del universo *(vid.* los numerosos tratados que tenían por título *Imago mundi, De creatura mundi, De aeternitate mundi, De mundi universitate, De processione mundi,* pero también *¡De vanitate mundi, De contemptu mundi!)* Estas enciclopedias no estaban destinadas a ofrecer la suma de conocimientos sobre el mundo en el sentido aritmético (suma como resultado de la simple operación de sumar) sino a representar el mundo en su unidad: *«summa»* significaba «lo más elevado», «lo más importante», «lo más acabado». El enciclopedismo medieval era consecuencia de la convicción de que, mediante la fe, era posible percibir y aprehender el mundo.

La idea de unidad, o tal vez sea mejor decir el sentimiento de unidad que se halla en la base de todos los componentes de la cultura medieval, se observaba en todo, incluso en los detalles. Tomemos, por ejemplo, la concepción del tiempo. El espacio se medía en función del tiempo utilizado en cubrir una distancia (en esto no hay nada específicamente medieval). Pero el tiempo, a su vez, se concebía especialmente y podía ser representado en forma de coordenadas espaciales. Relacionada con esto está la concepción del pasado, presente y futuro como simultáneos, cosa que encuentra su encarnación visual concreta en la estructura de las catedrales, que transformaban la historia universal en cuadro del mundo; la catedral era el «microcosmos del tiempo» (219, 98 y sigs., 146 y sigs.). Además, el tiempo se presentaba como una característica esencial del derecho: era auténtico el derecho que tenía su origen en los tiempos antiguos, que había sido establecido desde el «comienzo de los tiempos»; la antigüedad del derecho era una de sus cualidades orgánicas, lo mismo que la justicia y la solidez. El análisis de la tesis relativa al carácter pecaminoso de la usura nos devuelve también a la concepción del tiempo: el tiempo era una creación divina y un bien común. No se podía, pues, especular con él.

No se trataba sólo de que las diferentes categorías del «modelo del mundo» medieval estuviesen vinculadas entre sí. Era importante, sobre todo, que el tiempo, el derecho y otras abstracciones del mismo tipo se concibiesen en la Edad Media de manera igual de concreta, poseyesen la misma «materialidad», fuesen igual de tangibles que las cosas, que los objetos. Por eso los hombres de esa época consideraban que los conceptos gene-

rales y los objetivos materiales eran fenómenos de la misma índole, comparables y homogéneos. Las gentes poseían derechos, pero también los tenían las localidades. El tiempo estaba compuesto de átomos, al igual que los cuerpos, y se gastaba en el mismo sentido que el dinero. Los conceptos ideales y las cosas sensibles se designaban con las mismas palabras. Por ejemplo, *honor* se aplicaba a «honor» y «feudo». *Gratia* no era sólo «caridad» y «bondad» sino también «regalo» y «recompensa». Es conocida la historia de la traducción de un término semejante que generó un conflicto internacional: la declaración del papa Adriano IV, referida a los favores que había recibido Federico Barbarroja, fue traducida de tal manera del latín al alemán que el Papa aparecía en el papel de soberano del Emperador (la doble significación del término *benefitium,* «favor» y «feudo», concesión feudal). Las categorías morales y conceptuales podían ser representadas bajo el aspecto de figuras geométricas, de líneas de fuerza entrelazadas.

El intercambio de presentes, generalizado enormemente en todas las formaciones precapitalistas, era también característico, como hemos visto más arriba, de la sociedad europea de la Edad Media. Pero ese intercambio no suponía obligatoriamente la transferencia recíproca de bienes materiales; podía suponer tanto intercambio de bienes, como un panegírico, una canción laudatoria, una plegaria, una vigilia, una misa o un rito, ya que los textos sagrados o poéticos y los actos en torno a los mismos eran considerados fenómenos de la misma índole que los regalos materiales: armas, vestidos preciosos, sumas de dinero, productos alimenticios o propiedades agrarias. La tesis acerca de la «triple división» de la sociedad entre «los que rezaban», «los que guerreaban» y «los que trabajaban» se basaba en la premisa de que la plegaria monacal podía ser recompensada con el servicio de los caballeros o las obligaciones de los campesinos. Se trataba de fenómenos de la misma índole, cuyo intercambio mantenía la integridad de la sociedad.

El nombre del individuo tenía que ver con la esencia de éste. Si entre los habitantes de Europa Occidental en el período del medievo temprano se ponía nombres germanos a los niños con el significado de «vencedor», «guerrero», etc., lo que suponía la transferencia a éstos de las correspondientes cualidades, y entre los escandinavos se ponían los nombres de Tora y otros dioses paganos, lo que establecía lazos de protección entre esos dioses y los portadores de sus nombres, ello podía interpretarse como

una reminiscencia de la tradición arcaica de la sociedad bárbara, ya que también en la Iglesia cristiana la toma de hábitos o la elección de papa iban acompañadas de cambio de nombre, como si se tratase de un «segundo bautizo», de una renovación del hombre. Los santos cuyos nombres eran proclamados durante la liturgia participaban en ella a través de este acto. Recordar el nombre de un muerto en las plegarias de difuntos se consideraba un medio infalible para ayudar a su alma en el mundo del más allá, mientras que el acto de borrar el nombre de un pecador excomulgado del «necrologio» o del «libro de la vida» conducía inexorablemente a la condena eterna de aquél. El nombre no se consideraba un signo exterior del hombre, sino parte inalienable de éste. En la Edad Media estaban muy difundidas listas de nombres de los tipos más diversos: de héroes y reyes en la poesía, de antepasados en sagas y libros genealógicos, de fundadores de monasterios, de donantes y difuntos en los textos eclesiásticos. La inmortalización del nombre era una especie de vuelta de su portador a la sociedad de vivos y muertos, ya que el recuerdo de éste equivalía a su participación en la vida del colectivo. La inscripción hecha en la tumba de san Martín reza que su alma está en manos de Dios, pero que, a la vez, el santo «está presente aquí, manifestándose en todo tipo de milagros» (115, 4). Las conmemoraciones, que iban acompañadas de comida o libación colectiva, se concebían como un acto de comunicación físico-espiritual con la persona conmemorada. Para el hombre medieval el recuerdo del pasado equivalía casi al renacimiento de éste, ya que el pasado y el presente no estaban sometidos a una sucesión rigurosa e irreversible, sino que se hallaban situados a la par. La memoria era uno de los fundamentales elementos constitutivos de los colectivos sociales.

Los números, las figuras y los cuerpos geométricos (esfera, círculo, cuadrado, etc.) no eran sólo patrimonio de las matemáticas. Eran reflejo de la armonía del mundo y tenían significados mágicos y morales determinados. Para una conciencia de esas características, en cuyo sistema los números «todavía no habían perdido por entero su contenido semántico» (61, t. 2, 629), lo esencial no eran las matemáticas tal y como las entendemos nosotros, sino las «matemáticas sacras». La concepción de los números como pensamientos divinos provenía de san Agustín. Por eso el conocimiento de las cifras daba el del universo mismo. Los números sagrados de la Biblia estaban llenos de misterio y

se hacían sin cesar interpretaciones de los mismos para tratar de descubrir la esencia del mundo.

Uno de los ejemplos más célebres de la mística medieval de las cifras es la *Divina Comedia* de Dante, que está construida en base a los números tres,nueve y treinta y tres: esos números eran la revelación del ritmo divino al que está sometido el universo. Veamos algunas de las interpretaciones más importantes en lo que concernía a los números y que la Edad Media se tomaban por obligatorias y auténticas. El número tres era el número de la Santísima Trinidad y símbolo de todo lo espiritual. El cuatro era el símbolo de los cuatro grandes profetas y de los cuatro grandes evangelistas. Además, el cuatro era también el número de los elementos cósmicos, es decir, el símbolo del mundo material. Por eso la multiplicación de tres por cuatro significaba, en el plano místico, la penetración del espíritu en la materia, la anunciación al mundo de las verdades de la fe, el establecimiento de la Iglesia universal, simbolizada por los Doce Apóstoles. 4 + 3 = 7 era el número humano, la unión de las dos naturalezas, la del espíritu y la del cuerpo. Además, el siete era el símbolo de los siete misterios, de las siete virtudes y de los siete pecados capitales. El siete era la armonía del ser humano y la armonía de su relación con el universo, los siete planetas regían el destino humano, el siete era el número de los días de la Creación, los siete tonos de la música gregoriana eran la expresión sensible del orden universal. Finalmente, el Señor, tras haber creado el mundo en seis días, descansó el séptimo; por consiguiente, el siete era el símbolo del descanso eterno. Por eso, el 28 era considerado también un número perfecto, pues era el resultado de multiplicar dos números perfectos, el 4 y el 7; expresaba la unión de la vida terrenal y de la vida eterna. Muchas obras de autores medievales, en particular las de historia, se dividían en siete capítulos, en correspondencia con los siete días de la creación, «siguiendo el ejemplo del primer autor que creó todo en el transcurso de seis días, y descansó el séptimo» (Ranulf Higden).

De la misma manera, también las palabras poseían una fuerza mágica. Las etimologías eran en la Edad Media no menos populares que las enciclopedias (de hecho, a veces coincidían). Dar la interpretación de una palabra significaba descubrir la esencia del fenómeno designado por ésta. Las etimologías medievales eran absurdas desde el punto de vista de la lingüística científica, pero servían de guía a las gentes de esa época para profundizar en el conocimiento de los misterios del universo. *Occidens* era el oeste,

el ocaso. Pero para los autores medievales esta palabra no derivaba de *occīdere* (de *ob* y *cadere)* —«caer», «descender», «ponerse»—, sino de *occīdere* (de *ob* y *caedere)* —«matar», «asesinar». En la simbología de los puntos cardinales, que encontraba su encarnación visual en la construcción de las catedrales, el oeste (hacia el que estaba orientada la fachada de la catedral) estaba asociado al juicio final. Isidoro de Sevilla consideraba que la palabra *homo* derivaba de *humus,* «tierra», pues Dios había creado al hombre de polvo y al polvo había de volver. Los soberanos, *reges,* recibían su nombre de *regere,* es decir, *re[cte a]gere,* «obrar correcta, justamente»; por consiguiente el rey había de gobernar de acuerdo con su naturaleza; es decir, había de ser justo. *Decorus,* «decoroso», «bonito», provenía de *dec[us] cor[dis]* («belleza de alma», «virtud moral»), ya que la belleza física, y en general la belleza visible, era considerada un mal, un engendro del diablo, si no poseía una base moral.

Lo que para nosotros no es sino una metáfora, que sería absurdo interpretar al pie de la letra, se presentaba a la conciencia de las gentes del medievo en calidad de símbolo, de imagen visible de sustancias invisibles. En su concepción medieval, el símbolo no era una simple convención, sino que tenía una grar importancia y un profundísimo sentido. Los actos u objetos aislados no eran simbólicos. El mundo de aquí abajo no era otra cosa que un símbolo del más allá; por eso todo objeto poseía dos o más sentidos: además de su uso práctico tenía también un uso simbólico.

El mundo era un libro escrito por la mano de Dios, en el que todo ser estaba representado por una palabra llena de sentido. «Toda creación es la sombra de la verdad y de la vida» (Honorio de Autun). La rosa, la paloma, las piedras preciosas eran importantísimos símbolos religiosos. El león era el símbolo del evangelista san Marcos, el águila el de san Juan, el hombre el de san Mateo, el becerro el de san Lucas. Pero estas criaturas simbolizaban al mismo tiempo a Cristo en los cuatro momentos decisivos de su vida; Jesús «había nacido hombre, había muerto como el becerro sacrificado, había resucitado como el león y había ascendido a los cielos como el águila». Estos seres eran también símbolos de las virtudes humanas (de prudencia y sabiduría, intrepidez, moderación y espíritu de justicia.

El símbolo, según Hugues de Saint-Victor (siglo XII) representa la unión de las formas visibles para la manifestación de las cosas invisibles. Pero esa «manifestación» de la que habla Hu-

gues de Saint-Victor no es en realidad una prueba, ni una explicación, ni una comparación, ni la revelación de conceptos, sino expresión directa de la realidad que era imposible de aprehender por medio de la razón. Por consiguiente, el simbolismo medieval no representaba en modo alguno un juego inútil de la mente. Ante todo, como subraya P. Bicilli, las cosas «no *pueden* simplemente servir de símbolos, nosotros no les damos contenido simbólico; *son* símbolos y la tarea del sujeto en el acto de conocer se reduce a descubrir su verdadero significado» (18, 4-5). El símbolo no era, pues, subjetivo sino objetivo, universal. El camino del conocimiento del mundo pasaba por la comprensión de los símbolos, de su sentido oculto. El simbolismo de la Edad Media era un medio de asimilar intelectualmente la realidad.

Pero ¿por qué el «conocimiento» tomó precisamente esa forma? ¿No estará la explicación de ello en el hecho de que el mundo se concibiese inmóvil e inmutable, aparentemente inalterable en sus fundamentos? La categoría que determinaba la conciencia no era el tiempo sino la eternidad; el tiempo medía el movimiento, mientras que la eternidad significaba permanencia. Las transformaciones sólo tenían lugar en la superficie, la novedad rara vez se veía justificada. Dado que los problemas relacionados con el cambio no eran los que dominaban en la conciencia medieval, las conexiones entre los fenómenos no se veían en forma de conjuntos de causas y efectos que exigían ser investigados y verificados. El mundo se concebía más bien como un todo, cuyas partes estaban interrelacionadas por analogías simbólicas. Por eso la explicación causal jugaba un papel secundario y no intervenía más que en las cuestiones totalmente concretas. Para los filósofos medievales, el mundo, en su integridad, no estaba gobernado por las leyes de causalidad. Entre los diferentes fenómenos no existían vínculos horizontales (del tipo «causa-efecto», «acción-reacción»), sino relaciones verticales de jerarquía: cada cosa terrestre poseía su modelo trascendente, un arquetipo que en el fondo no la «explicaba» (si utilizamos el término «explicación» en su acepción contemporánea), pero que desvelaba su sentido más profundo (113, 33 y sigs.). Las relaciones entre el modelo y el fenómeno eran estables e inmutables. No se trataba de relaciones dinámicas, sino de relaciones funcionales. Una relación así entre la cosa y su realidad superior satisfizo durante mucho tiempo las necesidades de los hombres medievales. La dominación del pensamiento simbólico estaba ligada a su universalismo. La conciencia medieval partía del principio de que el

todo, la *universitas* (que englobaba la sociedad, la nación, la Iglesia, la corporación, el gobierno), era conceptual y, por consiguiente, precedía en la realidad a sus componentes individuales. Esta entidad poseía una realidad, y los individuos que formaban parte de ella eran productos suyos, una especie de accidentes. Parafraseando la tesis de los filósofos-realistas de la Edad Media de que *«universalia ante rem»*, se puede decir que también el principio de la vida social era *«universitas ante membra»*. En sus análisis teóricos, los pensadores medievales partían siempre del todo y no de la parte. Veían en lo individual, principalmente, el símbolo del todo.

El símbolo medieval nunca era neutro en el plano ético. La jerarquía de símbolos era a la vez jerarquía de valores. Por eso, cada cosa, cada ser, poseía un valor determinado, en función del lugar que ocupaba en la jerarquía del conjunto. El centro y la cima de ese conjunto era Dios. Y todas las creaciones de éste, desde las más elevadas hasta las más humildes, desde los ángeles hasta los insectos y las piedras, le servían.

Es dudoso que se pueda hablar de esta época como de una época de «no desarrollo» de la conciencia, de «primitivismo» en los medios de interpretación de la naturaleza o de lo insuficiente de un pensamiento precientífico. Todos estos juicios comparativos no contribuyen a la comprensión de las particularidades de la cultura medieval. Para nosotros estos métodos de interpretación de la realidad son, sin duda, absurdos e inaplicables; pero los métodos contemporáneos de explicación científica les parecerían también extraños a los hombres de la Edad Media: las ventajas de la ciencia, evidentes hoy en día, no lo parecerían así a gentes con una concepción teocéntrica del mundo. El mundo no necesitaba ser explicado; era percibido directamente. Este medio de asimilación espiritual de la realidad y de sus conexiones era, en gran parte, místico. Pero la mística y la lógica no se oponían entre sí: la lógica sirvió de medio para el descubrimiento místico de los «misterios divinos»: la organización del universo y el lugar que en él ocupa el hombre.

La actitud simbólica que tenía la Edad Media con respecto al mundo constituía un neoplatonismo cristiano. Sin embargo, como hemos podido ver, el simbolismo, infinitamente más rudo e ingenuo, era inherente también a la concepción del mundo de los bárbaros, mucho antes de su cristianización. Además, en la Edad Media, junto al simbolismo refinado de los teólogos existían innumerables representaciones simbólicas, rituales y fórmu-

las provenientes de las creencias y ritos de la época de los bárbaros o que reaparecían como reflejo de un estrato de la conciencia medieval más profundo que el cristianismo. Numerosas prácticas jurídicas, ordalías, duelos, palabras mágicas, brujería, curandería, etc., no tenían nada que ver con el cristianismo o tan sólo habían recibido de éste un barniz superficial. La conciencia simbólica de la Edad Media no había sido engendrada por el cristianismo, sino que era una variedad de la conciencia arcaica, «primitiva», que se encontraba en los pueblos más diversos en el estadio de la sociedad preclasista o en los primeros tiempos de la sociedad feudal. La práctica social en el feudalismo constituía un terreno excepcional no sólo para la conservación del simbolismo sino para un nuevo y poderoso desarrollo del mismo. La percepción simbólica del espacio y del tiempo, la ritualización de todas las relaciones entre soberanos y vasallos, incluido el servicio caballeresco, el intercambio de presentes y hasta el amor cortesano, la función semiológica de la riqueza, el extremo formalismo del derecho que sólo reconocía como legales y efectivos los actos realizados y las decisiones tomadas observando rigurosamente todos los ritos y juramentos, eran las manifestaciones del simbolismo medieval universal de las que hemos hablado más arriba. El cristianismo favoreció la fijación y la sublimación filosófica de algunos símbolos familiares al hombre medieval e introdujo elementos nuevos en ese variado complejo de representaciones.

El simbolismo social era tan obligatorio y tan universal como el simbolismo «que explicaba» el mundo. El simbolismo social y el carácter ritual del comportamiento humano tenían su origen en la especificidad de las relaciones entre el individuo y el grupo, en la posición del individuo en la sociedad. Hoy en día no es posible ya compartir la opinión, predominante todavía hasta hace unas decenas de años, de que durante la Edad Media, y hasta el Renacimiento, no existía la personalidad humana, de que el individuo se hallaba totalmente absorbido por el grupo social, sometido a él por entero. Efectivamente, en la Edad Media no existía la personalidad tal y como se forjó en Europa en los tiempos modernos, en la época de la atomización de la sociedad; no conocía esa individualización que se alimenta de la ilusión de su total autonomía y de su soberanía con respecto a la sociedad. Pero éste es un tipo históricamente concreto de la individualidad y no la única forma posible. A lo largo de toda la historia, la personalidad humana, de una u otra manera, ha tenido conciencia de sí misma. Aislándose en el interior de un grupo o diluyén-

dose en él, el hombre no fue jamás una figura impersonal en medio del rebaño de sus semejantes. Marx subrayaba que el hombre «no sólo es un animal cuya característica es la vinculación social, sino un animal que sólo puede aislarse en el interior de la sociedad» (2, t. 12, 710).

Lo primero a destacar es que el concepto de personalidad acaba por tomar forma precisamente en la época del medievo. En la Antigüedad, entre griegos y romanos, la palabra πρόσωπον, *persona,* designaba inicialmente la máscara teatral o la máscara de las ceremonias religiosas. La personalidad se concebía entonces como una máscara; la máscara no era la cara del hombre, pero entre la máscara y el que la llevaba existía una compleja conexión. El hecho de que entre los pueblos más diversos del mundo, en los momentos más importantes de la vida individual y social, o incluso en la vida diaria, se escondiese la cara tras una máscara (que se ponía, se tatuaba o se dibujaba) tiene que ver directamente con la concepción que estos pueblos tenían de la individualidad humana. Sin embargo, este tema se sale con mucho del marco de nuestro análisis. Baste recordar que, precisamente en Roma, el concepto de *persona* se transforma en concepto de personalidad soberana y, en primer lugar, en la esfera del derecho. Los juristas romanos enseñaban que en derecho no existían sino personas *(personae),* cosas y acciones. El ciudadano romano era persona jurídica y religiosa, que tenía antepasados, un nombre y bienes. Por eso, el esclavo, que no era propietario de su cuerpo y no disponía de las otras características del hombre libre, no tenía persona *(servus non habet personam).* Sin embargo, pese a todo el desarrollo de la personalidad libre en la polis antigua, no encontraremos una definición de la misma en los trabajos de los filósofos antiguos. El paso de la máscara teatral a la personalidad moral, que posee unidad interior, fue cumplimentado por el cristianismo. La «persona» recibió incluso un alma, base de la individualidad humana y núcleo metafísico indestructible de la persona.

La definición que hizo Boecio de la persona a comienzos del siglo VI, como «sustancia racional indivisible» *(rationalis naturae individua substantia,* PL, t. 64, 1343), siguió teniendo vigencia a lo largo de toda la Edad Media. La etimología difundida en esa época de la palabra *persona* era la de *«per se una»* («una por sí misma»). El hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios. El concepto de «persona» estaba vinculado a las representaciones de Dios, al carácter trino de la persona de Dios; cuando

santo Tomás de Aquino habla de la personalidad y de que se llama «persona» a lo más perfecto que hay en la naturaleza, es decir, lo que está incluido en la naturaleza razonable *(persona significat id, quod est perefectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura)*, sus razonamientos conciernen directamente a la *persona* divina. El nombre de *persona* conviene precisamente, en el grado más elevado posible, a Dios (ST, I, *quaest.* 29, *art.* 3). Esta coloración religiosa del concepto se descubre también en la designación del cura parroquial inglés con el término *parson*, del latín *persona*. Como todo en la Edad Media, la verdadera problemática antropológica se traslada al plano «superior».

El cristianismo crea la situación contradictoria en la que se encuentra la persona. De una parte, se proclama que el hombre es semejante a Dios, su creador. En la Edad Media, se observa el paso de la teoría según la cual los hombres habían sido creados en sustitución de los ángeles caídos y tenían que ocupar el lugar de éstos, a la concepción de la cualidad independiente del hombre, que había sido creado para sí mismo. No era el hombre quien había sido creado para algo, sino que el mundo entero había sido creado para el hombre, que era la culminación del universo (210, 55 y sigs.). Dado que había sido creado para el hombre, en el hombre se podía encontrar el mundo entero y su unidad. En efecto, las otras creaciones existían pero no vivían (por ejemplo, las piedras), o existían y vivían pero no tenían sensaciones (las plantas), o bien existían, vivían y tenían sensaciones, pero no poseían razón (los animales). El hombre compartía con las demás criaturas terrenales la capacidad de existir, vivir y sentir. Pero, al mismo tiempo, compartía con los ángeles la capacidad de comprender y razonar. El hombre era la coronación de la creación.

Por otra parte, el hombre era el esclavo de Dios. El servicio a Dios no lo humillaba, sino que, por el contrario lo elevaba y lo salvaba. Pero tal servicio exigía humildad, así como la neutralización de las tendencias personales contrarias a los estrictos ideales cristianos. Dado que la redención y la realización del hombre sólo era posible en el más allá, estaba excluido el desarrollo libre de la personalidad. El libre albedrío proclamado por el cristiano se transformó en el mandamiento de evitar todo lo que supusiese un obstáculo para la salvación del alma. Y aunque los teólogos subrayaban que la personalidad humana representaba la unión del alma y el cuerpo, la preocupación del cristiano había de

centrarse en el primer componente de su personalidad, aunque fuese en detrimento evidente del segundo. Porque el alma y el cuerpo vivían en planos diferentes: el alma pertenecía a la eternidad y el cuerpo estaba sometido al desgaste del tiempo.

Pero también en este caso la personalidad del hombre medieval no debe su especificidad y su limitación histórica tan sólo a las enseñanzas cristianas. Al igual que el simbolismo cristiano, el «personalismo» cristiano correspondía en gran parte al grado de desarrollo de la personalidad humana en la Europa de la Edad Media. Tras salir del estadio de la «personalidad tribal» de la época de los bárbaros, los hombres de la sociedad feudal se incorporaron a nuevas comunidades que no sólo los sometieron en el plano material y político, sino también en el psicológico-social. El hombre era en la sociedad feudal una persona estamental. Buscaba, en una u otra medida, la integración en el grupo al que pertenecía, asimilando su estilo de vida, sus ideales y valores, hábitos de pensamiento, las formas de comportamiento y el simbolismo que caracterizaba a aquél. Las categorías del «modelo del mundo» medieval analizadas más arriba, asociadas a muchas otras representaciones y conceptos, constituían el molde de la personalidad humana, determinada siempre desde el punto de vista social.

Todos los elementos de la cultura de la Edad Media estudiados por nosotros —tiempo, espacio, derecho, trabajo, riqueza— nos interesan precisamente desde ese ángulo: como una especie de «parámetros» de la personalidad humana, de las orientaciones de su concepción del mundo y de su comportamiento, como medios de toma de conciencia de sí misma. Pero, como es lógico, el análisis de tales categorías no pone de relieve, por sí solo, las características de la personalidad, lo más que puede hacer es facilitar el planteamiento del problema de la personalidad. Ello hace que no nos sintamos en condiciones de hablar con detalle del hombre de la Edad Media. Por eso nos limitaremos tan sólo a hacer algunas observaciones aisladas.

Los medios de forjar una personalidad son distintos según los sistemas sociales: los individuos son introducidos en el conjunto social y en los grupos que lo constituyen por medio de mecanismos condicionados por la naturaleza sociocultural de la sociedad. En la Edad Media, la primera condición para pertenecer a la sociedad era ser cristiano. El acto del bautismo tenía una enorme significación sacramental; el alma del hombre no bautizado no podía entrar en el paraíso, ni aun cuando se tratase del alma

de un inocente recién nacido. Por eso Dante situaba las almas de los recién nacidos no bautizados a las puertas del infierno, junto a las de los grandes hombres de la antigüedad pagana:

> ... no pecaron; pero aunque tengan méritos,
> eso no es suficiente: no han recibido el bautismo,
> que da entrada a la fe verdadera... *(Infierno,* IV, 34-36).

Los padres que no se ocupaban de bautizar a tiempo al recién nacido, y especialmente los sacerdotes que desatendían esa obligación, eran severamente castigados. (De otra parte, Ph. Ariès (98) afirma que, hasta los siglos XIII-XIV, no se solía bautizar a los niños inmediatamente después de su nacimiento, sino al cabo de un largo período.) Como ya se ha señalado, el rito del bautizo no tenía sólo sentido religioso. En cierto modo, el acto del bautizo hacía que el hombre viviera un segundo nacimiento, una renovación: de criatura natural pasaba a ser miembro de una sociedad de la que sólo podían formar parte los cristianos, las personas bautizadas. Desde los primeros tiempos del cristianismo se venía subrayando el vivo contraste entre el *homo carnis* u *homo naturalis,* el «hombre natural», y el *homo Christianus,* el miembro de la comunidad de creyentes. Se veía en el bautismo una metamorfosis del ser humano entero. A partir de ese día toda la orientación de su vida dejaba de estar determinada por sus inclinaciones y aptitudes personales, y pasaba a estarlo por su comunión con el grupo social, que era, a la vez, sagrado, ya que la incorporación a la comunidad de creyentes significaba acercarse a Dios. En efecto, la sociedad, según la concepción medieval, no sólo estaba compuesta de hombres, sino de individuos en comunión con Dios. De acuerdo con esto, la doctrina del apóstol san Pablo, al igual que la de san Agustín, no contemplaba la existencia en la sociedad del hombre natural. El miembro de la sociedad era un *homo Christianus.* San Agustín buscaba la conciencia de sí. Pero a la pregunta de «¿Qué deseas conocer?», contestaba que a «Dios y al alma». Y si se le insistía: «¿Y nada más?», añadía: «Absolutamente nada más» *(Soliloquia,* 1 y 2). En consecuencia, sólo merecía ser tenido en cuenta el aspecto supraindividual de la personalidad, que estaba en contacto con Dios.

Al incorporarse a la comunidad de cristianos y obtener la posibilidad de salvarse, el hombre renunciaba, a un tiempo, a su propia personalidad. A partir de ese día, quedaba sometido a la

ley establecida y debía ser fiel a la misma. Ya hemos visto más arriba cuán esencial era el lugar que ocupaba en la conciencia medieval la categoría de la fidelidad, que tenía un contenido tanto religioso como sociopolítico. *Fides, fidelitas* era al mismo tiempo fe en Dios y fidelidad al soberano que personificaba en la tierra la ley establecida por Dios. El hombre no se veía a sí mismo como una personalidad autónoma; pertenecía a un conjunto, en cuyo marco había de cumplir el papel que le había sido asignado. En la sociedad feudal, los papeles sociales estaban rigurosamente establecidos y absorbían por entero al individuo. El papel social era considerado una vocación *(vocatio)*, que el individuo había de cumplir por mandato divino, ajustándose por entero a su papel. Sus capacidades personales habían de estar orientadas a la mejor realización posible de su destino social.

La cualidad social que debía adornar al individuo no era la originalidad ni la distinción de los demás, sino, por el contrario, que participara de la manera más activa en el grupo social, en la corporación, en el *ordo,* orden establecido por Dios. El hombre destacaba cuando encarnaba mejor que los demás las virtudes cristianas; dicho en otras palabras, cuando su comportamiento respondía mejor al modelo establecido, cuando su personalidad respondía más a lo aprobado por esa sociedad. Las cualidades individuales que se alejaban de las normas establecidas eran rechazadas; y ello, no sólo porque la sociedad conservadora viese con desconfianza y prevención a todo el que fuera «original», sino también porque, ante todo, las ideas y actos vinculados a tales cualidades eran considerados contrarios al modelo cristiano y peligrosos para la fe. Por eso, en la Edad Media, no se consideraba una violación del derecho y un atentado a la dignidad humana la limitación de la libertad individual de obrar y de pensar. La expresión pública de opiniones que contradijesen la fe establecida era considerada una herejía. La criminalidad del hereje, como explicaba un importantísimo documento de derecho canónico —el *Decreto de Graciano*— estribaba en la altanería intelectual que mostraba al preferir su propia opinión a la de aquellos que estaban especialmente autorizados para opinar en cuestiones de fe. Aunque el pecado representaba un peligro para el alma del individuo, se consideraba que también era peligroso para la sociedad; eso llevaba a que los feligreses se vigilasen los unos a los otros y acudiesen con frecuencia al sacerdote para denunciar a los vecinos que habían caído en el pecado.

El concepto de *excomunicatio,* la «excomunión», así como el

de «bautizo», «fe», «fidelidad», «vocación», tenía al mismo tiempo un carácter sagrado y sociopolítico. La excomunión del hereje de la comunidad de fieles equivalía a la expulsión de la sociedad. El hereje quedaba situado fuera de la religión y fuera de las leyes terrenales. Es esencial tener en cuenta los aspectos sociales de todos estos conceptos: *religio* era la «unión»; *communio* era el «carácter común», la «santa eucaristía»; *excommunicatio* era la «exclusión de la comunidad», la «ruptura de todas las relaciones sociales».

Tales eran algunos de los mecanismos que empleaba la sociedad feudal para influir en el individuo y someterlo al sistema dominante. Sin embargo, no se trataba sólo de que la sociedad aplastara al individuo. Porque, ¿en qué medida tenía conciencia de sí la persona misma?

El concepto de «hombre de la Edad Media» representa, sin duda, una abstracción. Todo el problema reside en el hecho de si tal abstracción es admisible. Si partimos de la idea de que las personas son siempre distintas, y del hecho de que la Edad Media sea una época casi milenaria durante la que Europa y los pueblos que la poblaban habían cambiado totalmente la imagen, la abstracción «hombre del medievo» puede parecer vacía e ilegítima. Pero nosotros no estudiamos los tipos concretos de personalidad humana ni los procesos de cambio de estos tipos en el período señalado —inmenso por su duración y contenido. Intentamos sacar a la luz los rasgos característicos de una cultura que, aun con todos los cambios y transformaciones, conservó sus «parámetros» principales y dominó en la Europa medieval. ¿No será la cultura la expresión del hombre social, del hombre dentro de la sociedad, la revelación de su esencia interior? En tal caso, el estudio de las particularidades de la cultura medieval nos conduciría inevitablemente a plantear la pregunta de qué tipos de personalidad correspondían al tipo dado de cultura, quiénes encontraban en ella su realización ideal y se formaban en el seno de la misma, recibiendo de ella una impronta imborrable. Con respecto a esto, podemos atrevernos a algunas generalizaciones.

El hombre de la Edad Media no se veía, por lo general, como el centro de acciones unificadas y dirigidas hacia otras personas. Sería más fácil determinar la esencia del hombre a partir de su posición social, de su estatuto estamental, del tipo de ocupación, que a partir de sus cualidades individuales. Esas cualidades no eran el criterio decisivo. ¿Qué podía haber que fuese más contradictorio y antinatural que un sacerdote pecador que repartiera la

bienaventuranza divina? Y, sin embargo, aunque el rango eclesiástico no fuese suficiente para que el sacerdote salvase su alma, sí que garantizaba la eficacia de los actos sacramentales que impartía.

La vida interior del individuo no constituía un todo independiente. El estudio de las autobiografías medievales llevaba, en particular, a esa deducción. Hablando con propiedad, la autobiografía no constituía un género especial. Las pocas obras que, en cierta medida, se aproximaban a ese género —confesiones, cartas con información acerca del autor y tentativas de autojustificación— dan tan sólo una idea fragmentaria de la personalidad. Sería difícil reunir las cualidades aisladas en un retrato global. Pero lo más importante era que no se trataba de rasgos individuales del carácter, sino más bien rasgos típicos: un monje, u otra persona, que escribe acerca de sí mismo, define su personalidad según determinadas categorías —pecador, hombre pío, clérigo, etc.—, pero, en general, no trata de poner el acento en sus rasgos verdaderamente personales; no los encuentra o no los busca, no sospecha de su existencia. Como resultado de ello, el retrato que el individuo hace de sí mismo aparece bajo la forma de un conglomerado de rasgos dispersos.

G. Misch, autor de una amplia y bien documentada investigación acerca de la historia de la autobiografía, habla con razón de la «heterogeneidad» de la personalidad del hombre medieval; lo característico de esa época no es la individualización «orgánica», sino la «morfológica» o típica: el individuo se muestra únicamente a través de lo general, de lo que es propio a toda una categoría de gentes, pero no a través del centro organizador de su vida interior. Además, la descripción del camino espiritual de la personalidad se efectuaba por medio de clichés literarios y las valoraciones morales no eran el resultado de una deducción libre del autor, sino un simple calco de la moral corriente. G. Misch contrapone los métodos de representación de la personalidad humana de la época del Renacimiento a los de la Edad Media: los hombres eminentes del Renacimiento afirmaban su propia personalidad de una manera «centrípeta», atrayendo el mundo hacia sí, mientras que los hombres de la época anterior se afirmaban de manera «centrífuga», proyectaban su «yo» al mundo de alrededor, de tal manera que éste absorbía la personalidad. El abad Suger, tratando de alabarse a sí mismo, disolvía su propio *ego* en su función de abad. Un procedimiento de autoafirmación característico de la personalidad medieval orientada hacia el cristianismo consistía en humillarse voluntariamente, en negarse.

Y en aquellos pocos casos en que los contemporáneos de un individuo con personalidad destacada no lograban incluir esta última en un molde establecido y adaptarla por entero a un modelo familiar, renunciaban a hacer una caracterización del mismo. Los amigos de Abelardo hicieron grabar en su tumba la siguiente inscripción: «Sólo él podía saber quién era» (210, III, 529).

La misma impresión deja también la lectura de las vidas de los santos: éstas no constituyen un análisis de la vida interior, espiritual, del hombre que habría pasado, poco a poco y consecutivamente, del estado de pecado al estado de santidad. Ya hemos hablado antes de que este paso se producía de golpe y no había sido preparado psicológicamente: el pecador se arrepentía de pronto y comenzaba a llevar la piadosa vida de santo «ejemplar», o la santidad se revelaba en él de manera milagrosa; esa metamorfosis interior aparecía, además, en forma de enfermedad física seguida de curación, o de lucha entre las fuerzas del bien y del mal, en el cuadro interiormente pasivo del alma humana. Con mucha frecuencia el héroe de la hagiografía poseía la santidad desde el nacimiento mismo; en casos aislados, los indicios de santidad aparecían aun antes de su nacimiento. El autor de la hagiografía podía observar y plasmar los rasgos particulares del santo; pero los objetivos que perseguía el género hagiográfico —ofrecer modelos de santidad— excluían por sí mismos la posibilidad de una alta valoración del rasgo original, del rasgo situado fuera de los cánones. Esa fidelidad a las convenciones literarias es signo del desinterés de los hagiógrafos por todos los aspectos personales. Lo personal llegaba incluso a asustar, porque se le consideraba indebido. En la hagiografía que escribió Odón de Cluny, éste utilizaba el pronombre personal «yo»; cien años más tarde, el nuevo redactor de esa obra, expurgó con detenimiento todos los «yo» (117, 103-116).

En las crónicas medievales, las gentes actuaban. Pero ni siquiera los historiadores, que manifestaban un vivo interés por el género humano, prestaban especial atención a cada hombre en particular. Los individuos eran para ellos, ante todo, portadores de determinadas cualidades: el orgullo, el coraje y la nobleza, o la cobardía, la vileza y la mala intención. Lo que figuraba en las narraciones históricas no eran tanto personas concretas como valores morales personificados. El concepto de *persona* ya no estaba relacionado en la Edad Media con la máscara teatral, tal y como sucedía en la Antigüedad, y, a pesar de eso, los personajes de las crónicas eran actores que seria y aplicadamente inter-

pretan sus papeles. Todos sus actos eran públicos, por lo que dependían del público y no estaban condicionados por intenciones o inclinaciones personales, sino que se orientaban según las normas establecidas por el grupo social concernido. El comportamiento del caballero dependía de los espectadores, partía de las exigencias que le planteaba el papel que tenía encomendado. Prefería ser hecho prisionero antes que abandonar apresuradamente el campo de batalla y ser tachado de cobarde. Los cronistas no explicaban, pues, los actos humanos en función de las particularidades personales de sus héroes sino de los motivos esenciales por los que había de guiarse todo caballero, de acuerdo con el código de comportamiento caballeresco en vigor en la sociedad feudal. W. Brandt escribe, no sin fundamento, que «la personalidad de los nobles medievales era muy impersonal» (113, 109). Estas gentes se preocupaban, en primer lugar, de su reputación, de su gloria, de cómo alcanzar una posición destacada en su grupo. Las cualidades humanas sólo podían tenerse en cuenta cuando se correspondían con el papel social de los poseedores de las mismas. La esencial no residía en las cualidades personales, sino en las obligaciones del caballero. No se percibía la diferencia entre el «actor» y el papel que representaba. Era como si aquél estuviese soldado a la actitud que constantemente adoptaba en el juego social.

Otro rasgo característico de cómo se representaban los actos humanos en las crónicas, especialmente en las eclesiásticas, residía en el hecho de que tales actos no se atribuían a las personas mismas sino a las cualidades de éstas. Una acción particular provenía de una cualidad particular del individuo. Pero estas cualidades no estaban enlazadas entre sí. Por consiguiente, la razón de la actuación del héroe de la narración no parecía la personalidad global sino un conjunto de cualidades y fuerzas dispersas que actuaban de manera independiente. El realismo medieval personificaba los vicios y las virtudes, así como todas las demás abstracciones, y les confería independencia. De esta manera, la acción provenía de rasgos aislados del hombre y no de un carácter único. En lugar de éste el cronista eclesiástico veía un haz de cualidades que actuaban por turno.

Estas cualidades podían desprenderse, disociarse fácilmente, del carácter humano. No era ninguna casualidad que en la Edad Media gustase tanto personificar las virtudes y los vicios. Bondad y Avaricia, Orgullo y Sabiduría, Mansedumbre y Justicia, así como Tiempo, Vejez, etc., se plasmaban constantemente en for-

ma de personajes humanos que se movían y actuaban de manera independiente por las páginas de novelas y poemas, o aparecían en las miniaturas de colores y en las esculturas. Estos seres alegóricos jugaban el papel de guías y educadores del hombre: lo incitaban a actuar de una manera o de otra, y le inspiraban los correspondientes sentimientos. El hombre, en suma, jugaba el papel de una marioneta, a la que daban vida las cualidades que encarnaba. Por regla general, el hombre, en un determinado momento, se encontraba en poder de una de esas fuerzas morales y actuaba bajo su influencia. La iniciativa partía de esas fuerzas y no del centro de la personalidad global. En el alma humana luchaban diversas fuerzas, pero el origen de las mismas se encontraba en el exterior del hombre. De ahí que esas mismas fuerzas y las cualidades morales fuesen impersonales; las virtudes y los vicios eran conceptos generales. No recibían coloración personal por parte del individuo en que estaban situadas; antes al contrario, su presencia en él determinaba la orientación de las ideas y el comportamiento de dicho individuo. Se instalaban en él de la misma manera que podía hacerlo el diablo, y lo abandonaban de la misma manera que las fuerzas del mal dejaban la envoltura humana. Los moralistas medievales comparaban el alma humana con una fortaleza en la que se encontraban las virtudes, asediadas por los vicios. La imagen del hombre como un «recipiente» lleno de contenido variado, exterior a su esencia, desvela mejor que nada la ausencia en aquella época de representaciones de la unicidad moral de la personalidad individual y soberana (26, 236).

Evidentemente, sería incorrecto perder de vista la especificidad de los géneros literarios cuyo análisis conduce a tales conclusiones. La literatura de la Edad Media no reflejaba en ningún caso, a manera de «espejo», las relaciones vitales, pero encarnaba las concepciones ideales relativas a la personalidad. Tipificaba la realidad, escogiendo de ella, principalmente, sólo lo que correspondía a las opiniones de los autores, tarea que incluía la extracción, a partir de la historia o la vida de los santos, de ejemplos edificantes y de aquello que respondía a las exigencias del género. En consecuencia, las obras concernidas nos aportan, sobre todo, los ideales por los que se guiaba la sociedad. La realidad era muchísimo más rica y heterogénea. Pero, subrayémoslo una vez más, el ideal cumplía una función social esencial y expresaba la tendencia real de la vida social medieval, orientada hacia fines elevados.

El hombre medieval sólo podía hallarse a sí mismo y tener conciencia de sí por entero en el marco del colectivo. Por mediación de su pertenencia al colectivo el hombre participaba de los valores dominantes en el medio social dado. Sus conocimientos, sus hábitos, su experiencia, sus convicciones, sus formas de comportamiento, sólo constituían para él características personales en tanto en cuanto eran aprobadas por su medio social, por su grupo.

Raras veces tenía el hombre posibilidades de actuar de manera totalmente individual. El grupo al que pertenecía estaba constantemente presente en su conciencia. Obrar contra los objetivos y normas del grupo era digno de censura. La votación, en los casos en que se ejercitaba, era un método para establecer la proporción de voluntades individuales. A veces, se exigía una unanimidad total o se tomaba la decisión de acuerdo con la voluntad de la «mayor y mejor parte» de participantes en la votación; eso significaba, sin duda, que se tenía menos en cuenta el número de personas que sus «cualidades», su situación social privilegiada, su estatuto. Oponerse al grupo, a la sociedad, significaba cometer el imperdonable pecado de altanería. La afirmación de la personalidad residía en la unión del individuo al grupo.

De esta manera la Edad Media tenía una idea precisa de la persona humana, que era responsable ante Dios, que disponía de un núcleo metafísico indestructible, el alma, pero que difícilmente reconocía la individualidad. La tendencia a la generalidad, al modelo tipo, a la universalidad, a la abstracción, se oponía a la formación de una concepción clara de la individualidad.

Al igual que el mundo físico, el mundo espiritual del hombre era, a los ojos del escritor medieval, inmóvil y discreto. El hombre no se desarrollaba sino que pasaba de una edad a otra. No se trataba de una evolución progresivamente preparada y que conducía a cambios cualitativos sino la sucesión de estados sin lazos internos. En la Edad Media se veía al niño como a un pequeño adulto, y no se planteaba ningún problema acerca del desarrollo y del proceso de formación de la personalidad humana. Tras haber estudiado la cuestión de la actitud hacia el niño en Europa, durante la Edad Media y a comienzos de los tiempos modernos, Ph. Ariès afirma que la Edad Media no conocía la categoría de infancia en tanto que estado cualitativo particular del hombre. En la infancia se veía una corta etapa de transición hacia el estado adulto. A los niños se les apreciaba poco, no eran raros

los casos de asesinatos de niños, y no sentían excesiva aflicción cuando moría un recién nacido (y la mortalidad infantil era extremadamente alta). La civilización medieval, escribe Ariès, es una civilización de adultos (98). Las artes plásticas ven en los niños a adultos de talla reducida, vestidos como adultos y constituidos como ellos. La educación no se conformaba a las peculiaridades de la edad; adultos y adolescentes estudiaban juntos. El aprendizaje, relacionado con la larga separación del niño de sus padres, jugaba mayor papel que la escuela; la socialización del niño, la transferencia al mismo de valores y conocimientos, no venía determinada ni controlada por la familia. Los juegos, antes de hacerse juegos de niños, eran los de los caballeros. El niño, el adolescente, era considerado un compañero natural del adulto.

No todas las afirmaciones de Ariès son igualmente convincentes. En particular, parece poco probable que sea justa su convicción de la ausencia de sentimiento emocional con respecto a los niños: en los documentos hay reflejos del amor paterno y del sentimiento de la desgracia provocado por la muerte del niño. Es preciso tener en cuenta que las innumerables imágenes del niño Dios habían de inspirar la idea del carácter de elegidos de los niños, que no estaban abrumados por los pecados de los adultos. Pero, al mismo tiempo, en la Edad Media se comparaba frecuentemente a los niños con los locos, los disminuidos y los elementos marginales de la sociedad. La actitud de la Edad Media hacia la infancia se caracterizaba sin duda por la ambigüedad (*vid.* 140; 146; 162).

Habiendo dejado a un lado las clases de edades de la sociedad primitiva[1] y habiendo olvidado los principios educativos de la Antigüedad, la sociedad medieval ignoró durante mucho tiempo la infancia y el paso de la infancia al estado adulto. La familia era el núcleo básico de la sociedad; sin embargo, el sentimiento familiar tenía sin duda características específicas. Al glorificar el amor, la poesía cortesana lo oponía a las relaciones matrimoniales. Por su parte, los moralistas cristianos advertían contra la pasión excesiva en las relaciones entre los cónyuges y veían un fenómeno peligroso en el amor sexual, que había que reprimir ya

[1] Por otra parte, pueden descubrirse algunas repercusiones de la división en clases de la sociedad medieval en las formas específicas del comportamiento de la juventud soltera y, en concreto, en la costumbre del *charivari* (118; 124, 104 y sigs.).

que era imposible suprimirlo por completo. Sólo con el paso a los tiempos modernos se comienza a dejar de ver la familia como la unión entre los cónyuges, para contemplarla como una célula investida de la importante función social de la educación de los niños. Y de hecho, hasta los siglos XV y XVI la familia no aparece en la iconografía; surge el retrato familiar en el interior de la casa, síntoma del creciente papel de la vida íntima, privada. Las escenas cotidianas pasan del aire libre al espacio interior. Tiene lugar, según expresión de Ariès, una «privatización del espacio». La familia pasa de la calle, de la plaza, y, en general, de la vida colectiva, a la casa. Ésta se aísla de la ingerencia del exterior. En el arte medieval no se representaban escenas de la vida cotidiana, o, en todo caso, no se representaban alrededor del hogar familiar.

La familia medieval era un colectivo bastante amplio con fronteras poco delimitadas: representaba a todos los familiares, que podían no vivir juntos y no compartir la misma economía, e incluía al mismo tiempo a no familiares, por ejemplo, a los criados. Al lado de la familia había en esa época una serie de colectivos construidos también sobre la base de los principios de solidaridad y ayuda mutua: corporaciones, comunidades, hermandades, gremios, parroquias, vecindades, grupos de vasallos, etcétera. El hecho de que todo miembro de la sociedad feudal hubiese de participar obligatoriamente en uno o más de esos pequeños grupos, constituía un obstáculo para que la familia jugase el papel de único o principal integrante social. Ese papel sólo lo adquirió cuando las citadas uniones se desintegraron.

La especial actitud de la Edad Media con respecto a la infancia revela una concepción particular de la personalidad humana. Aparentemente, el hombre no era capaz todavía de considerarse a sí mismo como un ser íntegro y en desarrollo. Veía su vida como una serie de estados cuya sucesión no estaba motivada interiormente. Pero ¿acaso no hemos visto lo mismo anteriormente, al analizar el dogma de las «edades» de la historia de la humanidad? La historia, en el fondo, no se desarrollaba, los pasos de la «primera infancia» a la «infancia», de la «infancia» a la «adolescencia» y luego a la «juventud», a la «edad madura» y a la «vejez», no se preparaban en el estadio anterior, sino que eran repentinos; se trataba del paso de un estado estático a otro. Recordemos también el carácter «puntual» del tiempo «avanzan-

do a saltos» de la poesía medieval: no se encuentra en ella una representación clara de la conexión existente entre tiempos y acontecimientos; el tiempo se divide en porciones que no tienen entre sí correspondencia alguna.

Por eso, cuando hablábamos más arriba de la unidad del mundo en la conciencia del hombre del medievo, no hay que olvidar que esa unidad sólo existía a nivel metafísico: no era una creación de la práctica humana ni se derivaba directamente de la naturaleza de las cosas terrenales, sino que radicaba en Dios. Al igual que la sociedad feudal, disgregada y desgarrada por el particularismo político, encontraba su unidad ideal en el imperio y en la «Ciudad de Dios» de la Iglesia, las representaciones del hombre y del mundo, fragmentarias, incoherentes y sin unidad en el plano empírico, adquirían armonía y plenitud en la idea de una armonía divina preestablecida.

Sin duda es posible también acercarse a la comprensión de las particularidades psicológico-sociales del hombre del medievo a través del conocimiento de determinados rasgos de su vida cotidiana. En ese sentido adquiere un interés indudable el libro del científico alemán N. Elias, que constituye un intento de relacionar los cambios en los modos de comportamiento cotidiano de los europeos occidentales a finales de la Edad Media y a comienzos de los tiempos modernos, con los cambios en la estructura de la personalidad humana. Elias define esos cambios como un «proceso de civilización» que consiste en lo esencial en aumentar el control de individuo sobre su propia vida emotiva, la consiguiente represión de las tentaciones y pasiones, represión vinculada a la revisión del lugar que ocupaba el hombre en el mundo, en la fase de construcción general de las estructuras sociales y de las relaciones sociales e individuales. Elias estudia sobre todo los procesos psíquicos cuyos síntomas se descubren en esferas de la vida humana, privadas a primera vista, tales como los modales en la mesa, el pudor, los modos de vestirse, la realización de las necesidades físicas elementales, etc. En todas esas formas de comportamiento cotidiano podemos ver la expresión de los cambios que iban teniendo lugar en la concepción y la toma de conciencia de la propia personalidad.

El estudio de las obras en las que se trata el tema de cuál debía ser el comportamiento correcto en los banquetes pone de manifiesto el cambio que se ha producido en los correspondientes modelos. Esos modelos medievales parecen demasiado simples

desde un punto de vista moderno[2]. El hecho de que en esa época se considerase natural comer la carne con las manos sacándola de una escudilla común, beber vino o cerveza de la misma copa que pasaba por la mesa de mano en mano, y comer sopa del puchero común, atestigua que las relaciones entre los individuos eran distintas a las existentes en un período posterior, en el cual los tratados sobre comportamiento en la mesa (en concreto los tratados de Erasmo de Rotterdam) comenzaron a recomendar una manera de comportarse más refinada y civilizada.

Para Elias, la vida emotiva del hombre del medievo tenía una estructura particular y no existía todavía el «invisible muro de afectos que separa a un cuerpo humano de otro» (139, 89). El umbral de la incomodidad y la frontera del rubor no se encontraban en aquella época donde están ahora, cosa que atestiguan las prescripciones, frecuentes en los siglos XV a XVIII, relativas a la necesidad de «privatización», de «intimidad», de satisfacción de las necesidades naturales.

Hasta el siglo XVIII no se estableció por completo la prohibición de que durmieran en una misma habitación personas de distinto sexto. Era corriente que durmieran varias personas en una cama común. En otras palabras, el sueño no estaba separado en la Edad Media de la vida social, ni privatizado. A excepción de los monjes, que tenían prohibido desvestirse, todos dormían desnudos. La timidez no estaba desarrollada; hay multitud de representaciones de baños en los que las mujeres lavan a los hombres[3]. La acción de acostarse y levantarse de la cama se va sacando de la esfera de las relaciones sociales y se va situando dentro del marco de la familia privada, a medida que se va fortaleciendo ésta. La ropa especial para dormir aparece en los círculos aristocráticos aproximadamente en el mismo período en que se empieza a usar el pañuelo de bolsillo y el tenedor; además, tanto el tenedor como el pañuelo de bolsillo continuaron siendo

---

[2] Han sido necesarios prolongados esfuerzos para quitar a los jóvenes nobles el hábito de escupir y sonarse la nariz en la mesa, comer ruidosamente y rascarse con la mano con la que cogían la comida del plato común, colocar en el plato trozos de comida sin acabar o huesos roídos y beber de la copa común sin limpiarse antes los labios, dormir durante la comida o hablar demasiado y mostrar glotonería.

[3] La higiene del cuerpo estaba en la Edad Media, sin duda alguna, muchísimo más descuidada que en la Antigüedad o en los tiempos modernos, pero existían los baños, y no responde a la realidad la exclamación de Michelet relativa a «¡mil años sin baños!».

luego objetos de lujo. La actitud del europeo en lo que se refiere a lavarse y bañarse estuvo determinada durante mucho tiempo sobre todo por la estructura de las relaciones humanas: sólo se exigía limpieza en las relaciones con los superiores; la limpieza no era una cosa automática. En las novelas caballerescas o en obras de otro género resulta muy difícil encontrar referencias a que un cuerpo sucio irradiara mal olor: ¡simplemente, no lo notaban!

En el proceso de civilización aumenta también el sentimiento de vergüenza que rodea las relaciones sexuales, que anteriormente formaban parte de la vida social, y que poco a poco se convierten en secretas y se esconden en las profundidades de la familia reducida. El deseo de excluir del campo de la visión del niño todo lo concerniente a la esfera sexual no surgió, según Ariès, hasta los tiempos modernos. A medida que se desarrolla el patrón del pudor, aumenta la distancia entre los niños y los adultos.

El comportamiento del hombre, que los humanistas comenzaron a llamar «civilizado» *(civil, courtois, höfisch),* lo veían éstos como una expresión de la esencia del hombre, de la estructura interna de su personalidad. El cambio en los modos y formas de comportamiento, durante el período de sustitución del medievo por los tiempos modernos, testimonia el aumento del psicologismo, el crecimiento del autocontrol del hombre en cuanto a comportamiento. Además, la valoración de determinados modos de comportamiento como «debido» o «indebido», no partía de consideraciones prácticas racionales. Así, la utilización de un plato o de un tenedor especiales, no venía motivada por razones de higiene: ésa era una cuestión secundaria. Lo fundamental estribaba en discernir lo que era «decente», «noble», «civilizado»; cosa que venía motivada por las convenciones sociales y por consideraciones de decoro y de prestigio social.

El cambio de hábitos relacionados con la preparación de la comida no es menos ilustrativo. En la casa del señor feudal la res se servía entera en la mesa y el descuartizamiento de la misma constituía un privilegio del dueño de la casa o de un huésped de honor. Con la disminución de las haciendas y la reducción de la familia que se produjo al llegar los nuevos tiempos, esta costumbre dejó de estar de moda; como los sentimientos delicados sufrían ante una res entera, empezaron a ocuparse del descuartizamiento de la misma los carniceros y cocineros, cosa que se llevaba a cabo en la cocina, al otro lado del telón de la vida social.

Elias subraya que la manera de comer y otros hábitos y

tradiciones cotidianas, constituyen, junto con la lengua, el arte, la ciencia, la economía y la política, formas sustanciales de las relaciones y valores humanos. En todos los elementos de la vida cotidiana se ponen de manifiesto los planteamientos relativos a la personalidad.

La ausencia en la Edad Media de límites exactos entre un individuo y los demás, cosa que queda clara en los ejemplos estudiados por Elias, aparece también de manera análoga en los rasgos de la cultura analizados por nosotros. Recordemos a Marx: el hombre sólo se aísla en tanto que individuo como resultado del proceso histórico (*vid.* 2, t. 46, parte 1, 486).

Sin embargo, aun con todas las limitaciones señaladas, es necesario reconocer que la Edad Media supuso un paso importante en el dominio de la idea de la unidad inherente al individuo. Más arriba hemos hablado de la falta de desarrollo en esa época del género autobiográfico, así como del débil índice de autoconciencia del hombre. Estudiando el problema de la percepción de la muerte, Ariès señalaba que durante la mayor parte del medievo la valoración definitiva del individuo se posponía hasta el juicio final; de éste habría de salir, tras una valoración de los méritos y de los pecados del hombre, el veredicto para el alma. Por consiguiente, según este científico, entre el tiempo de vida del individuo y el momento de su condena o absolución existía un intervalo de duración indeterminada. En otras palabras, no existía unidad biográfica. Esta ruptura, afirma Ariès, sólo se supera al final del medievo, cuando bajo la influencia del desarrollo del «espíritu contable de los hombres de negocios que empezaban a descubrir su propio mundo», parece que surge una nueva concepción del juicio contra el alma, según la cual dicho juicio se celebra inmediatamente después de la muerte del individuo, que presenta ante las puertas de la eternidad una especie de pasaporte. A partir de entonces, el individuo trata de unir los fragmentos de su biografía, y la chispa de la muerte le permite soldarlos en un todo (99, 107 y sigs.).

De hecho, el período de formación de la individualidad en Europa occidental, que Ariès sitúa en el Renacimiento, corresponde a la Edad Media: en los documentos de los siglos VI al VIII (concretamente, en las narraciones que hablan del peregrinar de las almas por el reino del más allá, muy populares en esa época) figuran muchas veces escenas de disputas entre ángeles y demonios por el alma de un moribundo. La interpretación de que la biografía humana acaba después de la muerte del individuo y

que, por consiguiente, hay que vivir esa biografía como un todo coherente que no admite paréntesis temporales, que no admite «vacío» entre la muerte y el juicio contra el alma, no es síntoma de aparición de la nueva individualidad europea, sino un rasgo inalienable de la conciencia de sí mismo del hombre medieval. Hay que subrayar además que el «personalismo» medieval en modo alguno seguía siendo patrimonio de la minoría culta: encontraba terreno abonado en el pueblo simple, ya que la conciencia orientada hacia el tiempo presente y muy débilmente receptiva a un futuro indeterminado y lejano, podía familiarizarse más fácilmente con la idea de una expiación inmediata de los pecados que con la idea del juicio al género humano «al final de los tiempos». Como ya hemos señalado más arriba, ambas ideas, la del juicio individual contra el alma del moribundo y la del juicio final contra todos los mortales, coexistieron, de manera paradójica, en la conciencia de los cristianos durante todo el medievo (26, cap. IV). Pero, desde luego, el «personalismo» del medievo estaba muy lejos del individualismo del Renacimiento y, aún más, del individualismo de los tiempos modernos.

La personalidad no era en la Edad Media un sistema acabado, cuyas fuerzas, medios y particularidades estuviesen vinculadas internamente y fuesen indisociables. No se trataba de una individualidad única, valorada precisamente en función de sus rasgos particulares. Sólo se valoraba positivamente lo que había de típico en la personalidad, lo que se repetía; de ahí que también se valorasen positivamente los rasgos de la personalidad que la hacían apta para la relación con sus semejantes, con otros miembros del grupo social, de la corporación, y para la actividad colectiva. Lo que aparecía en primer plano no era la parte, ni el todo, ni la individualidad, sino la *universitas*. *«Individuum est ineffabile»:* «lo indivisible, lo individual no puede ser expresado». Esta confesión de los filósofos medievales refleja la orientación general de la época a demostrar en primer lugar lo que había en la personalidad de típico, colectivo, supraindividual.

No deja de ser sintomático el hecho de que, en los documentos medievales, el nombre mismo del individuo fuese durante mucho tiempo cambiante, que se escribiese de distintas maneras, lo que hacía que, en ocasiones, no fuese posible identificarlo; que, además, sólo se mencionasen por regla general los nombres propios: en aquel tiempo no existían los «apellidos». La costumbre de transmitir los nombres en la familia, en el grupo familiar (al niño se le daba el nombre del abuelo o del padre), demuestra

que no se ponía el énfasis en la individualidad del hombre sino en su pertenencia al colectivo: el nombre no era propiedad de un individuo, sino de un grupo orgánico del que formaba parte la persona en cuestión (234, 225-249).

Sin embargo, en un cierto nivel de desarrollo de la sociedad medieval, el individuo comienza a encontrar los medios de su propia expresión. Un síntoma de ello, y no de los menos importantes, son los cambios en la interpretación de la imagen de Cristo. Hasta el siglo XII predominaban las imágenes de Cristo como Señor lejano a la gente, como juez temible, mientras que en los siglos siguientes se sitúa en primer plano la iconografía en que se subraya su naturaleza humana. Es el Salvador de los crucifijos y de la Piedad, que sufre, impotente y humillado. Así es el Cristo de las representaciones religiosas de ese período. Continúa siendo juez, pero —según expresión de Bernardo de Clairvaux— es juez por ser «hijo del hombre» (111, 19).

Aunque ya en el siglo XII algunos pensadores (Abelardo, Jean de Salisbury, Bernardo de Clairvaux) habían comenzado a dar una gran importancia a la introspección (de hecho, san Agustín enseñaba ya: «No vagues fuera de ti, sino entra en tu interior»), el punto de inflexión en el proceso de desarrollo del autoconocimiento del hombre se produjo más bien en el siglo siguiente. En el año 1215, el IV Concilio de Letrán prescribió como obligatoria para todos los creyentes la confesión anual; la confesión no sólo consistía en reconocer los pecados sino también en el arrepentimiento interior, en la contrición espiritual. En todos los dominios vitales aparecen síntomas que atestiguan las crecientes pretensiones de la persona humana a que se la reconozca. En el arte se trata de la representación individual del hombre, con gérmenes del retrato, que se desarrollará realmente en los siglos siguientes (270, 3-14; 223, III, 211 y sigs.); en la literatura se asiste a un mayor desarrollo de las obras escritas en lengua vulgar, que permiten transmitir, de manera mucho más amplia que el latín, los matices de las emociones humanas; la grafía comienza también a singularizarse. En el siglo XIII surgen las ciencias naturales, que hacen de la experimentación el elemento de autoridad. Con la difusión del aristotelismo se produce en parte una nueva orientación de la problemática filosófica. Si los teólogos del período precedente sólo subrayaban en el hombre la importancia del alma, en cambio los filósofos del siglo XIII prestan especial atención a la unidad indestructible del alma y del cuerpo, que es la que forma la personalidad. Santo Tomás de

Aquino desarrolla y precisa la definición de esta última, que tiene su origen en Boecio. Junto al comportamiento razonable de la persona y a su conciencia de sí, subraya, entre los rasgos de la «persona», su responsabilidad en cuanto al propio comportamiento: la persona está dirigida por la providencia divina de tal manera que toma ella misma sus decisiones y, por consiguiente, los actos que lleva a cabo son hechos personales *(Contra gentiles,* III, 113. Cit.: 157, 175). Según la idea de santo Tomás de Aquino, la persona no sólo se caracteriza por la imposibilidad de ser dividida en otras sustancias sino también por el hecho de que posee un valor propio. Ese valor reside ante todo en la razón humana, base de su libertad. Sin embargo, pensaba san Agustín, sólo en la vida futura puede alcanzar la libertad plena, al mismo tiempo que la perfección.

Analizando el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad, santo Tomás de Aquino proclamaba la primacía del bien común sobre el bien individual. Pero, al mismo tiempo, no consideraba a la sociedad como una sustancia independiente, diferente al individuo, porque la sociedad estaba compuesta de personas que se habían unido para alcanzar un determinado objetivo. La persona tenía un alma inmortal y la capacidad de ver a Dios con sus propios ojos, cosa que la sociedad no podía hacer. La sociedad representaba el medio y la persona el objetivo. Por eso, la sociedad servía a la persona (175, 611-618). De esta manera, en la obra de santo Tomás de Aquino se esboza ya la orientación hacia una nueva problemática. La importancia del individuo se subraya todavía más en la teoría de Duns Scot, que afirmaba la unicidad de todo individuo (157, 199 y sigs.), y sobre todo en Dante, que formuló el principio del valor intrínseco de la persona humana.

En suma, al señalar el lazo teológico que existe entre la teoría de la personalidad en la Edad Media y la tendencia a preferir lo típico a lo individual, es preciso señalar que la valoración que se hacía del individuo en la Europa occidental de aquel período es parecida en parte a la efectuada por la tradición ético-filosófica de una serie de pueblos de Oriente. En el pensamiento oriental (somos conscientes del riesgo de englobar a todo el «Oriente») el individualismo posee más bien un sentido peyorativo y es entendido a veces como egoísmo. Se consideraba justo dar prioridad a los deberes de las personas antes de pensar en sus derechos (246, 563). Sin embargo, más adelante, las concepciones de la personalidad, en las tradiciones occidental y oriental, divergen

en razón de la creciente importancia del papel y la significación del elemento individual en una Europa que había entrado en el proceso de desarrollo capitalista. Porque la cultura europea es la cultura del hombre «en una encrucijada» y, una y otra vez, en situación de elegir. Esta cultura, que no decide nada de antemano y para siempre, que no programa el invariable desarrollo de la existencia, es una cultura de búsqueda que va más allá de sus propios límites, es una cultura de posibilidades abiertas. ¿No reside ahí la radical diferencia entre la cultura medieval europea y todas las demás culturas y civilizaciones contemporáneas de la misma?

Las páginas precedentes, consagradas a definir las peculiaridades de la personalidad humana en la Edad Media, están llenas de negaciones: tratando de expresar lo que representaba el hombre de aquella época, hemos recurrido, de buen o mal grado, a definiciones negativas, a hablar de lo que aquél no era. Pero no se puede eludir la comparación con el individuo de nuestra época. Sin embargo, tal comparación no debe producir la impresión de que en la Edad Media no existía la personalidad o que ésta se hallaba poco desarrollada. Esa impresión se produciría si tomásemos la individualidad moderna como modelo y como único tipo posible. ¿No sería preferible hablar del carácter específico de la personalidad humana en la época medieval? Es indudable que ésta no se caracterizaba tan sólo por la ausencia de una serie de rasgos que son típicos de la personalidad de los tiempos modernos.

Las limitaciones de la personalidad en la Edad Media, que se ponen de relieve con tal comparación, eran a su vez manifestación de rasgos específicos del hombre, que se perdieron más adelante. Ya hemos hablado ampliamente con anterioridad de la proximidad entre el hombre y la naturaleza, de su estrecha vinculación a ésta, que hacía que resultara difícil establecer una línea divisoria clara entre el hombre y el medio natural. Nos hemos esforzado por aclarar la concepción que tenían del tiempo los hombres del medievo: éstos no veían en el tiempo ni duración vacía ni abstracción. El tiempo era concebido como una cualidad inherente de la vida, tan material como la vida misma. Todo esto es testimonio del sentimiento de plenitud de la vida, que la experiencia y la reflexión no habían separado todavía en sus componentes constituyentes, ni había transformado a éstas en categorías abstractas. El hombre no se había convertido aún en el sujeto en que toda cosa existente y que tenía que ver con él

fundamentaba su autenticidad. El contacto inmediato con la vida, su vivir orgánico, eran la forma en que concebían el mundo esos hombres que vivían en una sociedad corroída todavía por la dominación de las cosas sobre el individuo.

En efecto, en nuestro análisis de las categorías del trabajo, de la riqueza, de la propiedad, nos hemos encontrado con el hecho siguiente. Todas estas categorías no aparecían en la Edad Media en forma de objetivos en sí; eran sólo medios para sostener la vida del hombre, para afirmarlo en tanto que miembro de pleno derecho de la comunidad o de una clase social. El trabajo debía satisfacer las necesidades corrientes de la sociedad, pero la idea del desarrollo de las fuerzas productivas es ajena a la Edad Media, ya que la norma y el ideal no eran la producción a gran escala sino la producción simple. La riqueza era utilizada, en gran medida, como signo de valor social y como medio de relacionarse socialmente. No se pueden comprender con exactitud las funciones sociales del trabajo, de la propiedad y de la riqueza en la época del feudalismo si no se las analiza en el marco de las relaciones interindividuales. No se trata de relaciones que puedan reducirse a la fórmula «mercancía-dinero-mercancía», sino de relaciones entre individuos determinados socialmente. El «modelo del mundo» del hombre medieval correspondía a su actividad limitada a un espacio relativamente reducido, en contacto con un número relativamente pequeño de miembros de la sociedad, con los que mantenía relaciones personales, no anónimas, que se expresaban en contactos directos. El dinero y las mercancías en circulación en esa sociedad no se habían convertido todavía en medios universales de relación social que domina a los individuos.

En otras palabras, el hombre medieval vivía en una sociedad que no conocía la «alienación» más o menos desarrollada. Gracias a eso, le era propio ese grado de integridad e indivisibilidad de su práctica social, que se pierde con el paso a la sociedad capitalista, más desarrollada y diferenciada. Todo progreso es siempre, e ineludiblemente, dialéctico. Implica la pérdida de unos u otros valores que encarnan relaciones más estrechas con la vida.

Las representaciones del mundo que dominaban en la época medieval eran en gran parte ilusorias. Pero, repitámoslo una vez más, tal carácter ilusorio no impedía en modo alguno su eficacia: las ilusiones de la época entraban en la práctica social y hacían avanzar a la gente. Los «errores» de la conciencia social son, en

general, más fáciles de desvelar si se los contempla desde fuera, cuando los valores de una cultura son contemplados por representantes de otra (en la Edad Media los católicos y los ortodoxos se acusaban recíprocamente de cismáticos, y unos y otros atacaban a los no cristianos), o bien, *post factum,* cuando el sistema ideológico y cultural ha perdido viabilidad y ha sido reemplazado por otro que se considera verídico y que rechaza las concepciones antiguas tachándolas de supersticiones. Pero la labor que compete a la ciencia estriba en medir cada fenómeno con la escala adecuada. Estamos convencidos de que sólo se puede hacer una valoración justa de la cultura medieval —tan importante y significativa, desde el punto de vista de la historia universal, como la cultura de la Antigüedad o la nueva cultura europea— si se analiza a la luz de los datos objetivos acumulados por la ciencia histórica, incluyendo también la valoración que esa cultura hace de sí misma, los puntos de vista y las concepciones del hombre medieval acerca del mundo y acerca de sí mismo.

Anexo

«La aparición del purgatorio» y cuestiones de metodología de la historia de la cultura

Estaba ya preparada la nueva edición de este libro cuando se me ofreció la oportunidad de leer la monografía del destacado medievalista francés Jacques Le Goff *La aparición del purgatorio* (197). Podría suponerse que su trabajo estaba dedicado a la cuestión particular del paso, en la conciencia de los europeos occidentales, de la estructura binaria del mundo del más allá (paraíso-infierno) a la estructura trinaria (paraíso-purgatorio-infierno). Sin embargo, esa cuestión especial está tratada de tal manera que Le Goff aborda en su trabajo aspectos esenciales del desarrollo de la sociedad medieval y plantea al mismo tiempo los problemas de la investigación de la historia de la cultura. Esta última circunstancia me lleva a detenerme aquí en el análisis de algunos aspectos de su concepción (en otro trabajo mío se analiza con más detalle el libro de Le Goff).

Según Le Goff, el citado paso del cuadro binario del mundo del más allá al trinario tuvo lugar en la frontera entre los siglos XII y XIII y reflejaba profundos cambios en el modo de pensar y, en definitiva, en la estructura social de la Europa de aquel período. El autor del libro sobre el purgatorio analiza de manera detalladísima los textos de los teólogos y escolásticos que tratan de la organización del mundo del más allá y del destino reservado en él a las almas de los muertos. Mientras que los teólogos de comienzos del medievo se contentaban con el esquema «infierno-paraíso» y no reflexionaban con detenimiento en lo que le sucedía al alma durante el período que iba del fallecimiento del hombre hasta el «fin del mundo», cuando, según las predicciones de los Evangelios y del Apocalipsis, tuviera lugar el juicio final, los escolásticos de finales del siglo XII y del siglo XIII llegaron a la conclusión de que el alma del muerto, si éste no

había sido un gran pecador, tenía posibilidades de salvarse: el alma podía purificarse de sus pecados en el fuego del purgatorio; la ayuda de la Iglesia, a través de las misas de difuntos y las plegarias, podía contribuir a que el alma se salvase. La existencia del purgatorio, no prevista por las Sagradas Escrituras y por los padres de la Iglesia, fue admitida por los doctores católicos tras largas vacilaciones y, finalmente, reconocida de manera oficial por el papado a mediados del siglo XIII. Las ventajas que esta doctrina ofrecía a la Iglesia eran evidentes; el purgatorio jugó además un papel importante en la polémica de los católicos con las sectas heréticas y con la Iglesia ortodoxa, que no reconocía la existencia del purgatorio.

¿En qué condiciones se elaboró la idea del purgatorio y se reestructuró —de acuerdo con esa idea— el mundo del más allá? La explicación de Le Goff es la que sigue. El hecho de que esa doctrina se afianzase al producirse el tránsito del siglo XII al XIII venía condicionado por la complejidad creciente de las estructuras mentales, que, a su vez, estaban relacionadas con la reestructuración de la sociedad europea occidental. El factor decisivo era, en este caso, el crecimiento de las ciudades y de la población urbana; los representantes de esta última veían el mundo de manera más racional y necesitaban, para dominarlo, de un aparato intelectual más perfecto que el que habían heredado de la época anterior. Los esquemas mentales de los primeros tiempos del medievo eran, en general, duales; pero, después, se observa una tendencia a pensar por medio de tríadas más complicadas y flexibles. Le Goff hace referencia, en particular, a lo estudiado por él mismo, así como por G. Duby (136), R. Fossier y otros historiadores, acerca de la doctrina de la división tripartita de la sociedad («los que rezan», los que «guerrean» y los que «trabajan»). Pero si este esquema «sociológico», que tomó forma a comienzos del siglo XI, había sido generado por los cambios que se habían producido en la primera fase de la «revolución feudal» provocada por el progreso de la agricultura[1], en cambio, la nueva tríada teológica («infierno-purgatorio-paraíso») era el reflejo de una sociedad que había generado ya la segunda fase de la «revolución feudal», la fase de crecimiento de las ciudades.

[1] En la medievalística actual francesa es habitual situar el paso al feudalismo a finales del siglo X y comienzos del XI, y considerarlo como el resultado de bruscos y profundos cambios; de ahí la expresión «revolución feudal». Tal punto de vista no deja de provocar objeciones.

De esta manera, el «nacimiento» del purgatorio era, según Le Goff, parte integrante de la transformación general de la Europa feudal. Aunque la relación entre los cambios en los esquemas lógicos (incluyendo la nueva actitud hacia el espacio, el tiempo y los números) y las «mutaciones» de la sociedad es muy compleja y nada lineal —escribe el científico francés—, está claro que el nuevo modelo del mundo del más allá tenía sus raíces en las estructuras socioeconómicas. La mentalidad, la ideología y las creencias religiosas son componentes del sistema social y la mediación de las mismas resulta imprescindible para el funcionamiento de éste (197, 305-307).

Las conclusiones de Le Goff que acabo de exponer —necesariamente, de manera muy escueta— merecen una gran atención. Le Goff analiza el tema tan particular de la aparición de la idea del purgatorio en el marco de un amplio contexto que abarca de una parte el pensamiento y la teología, y de otra, las relaciones socioeconómicas. El planteamiento del problema es sin duda alguna enormemente atractivo y necesita de un análisis multilateral. Es un planteamiento que, a la vez, invita al debate.

La esencia de mis objeciones y dudas es, en pocas palabras, la siguiente:

1. Es difícil de aceptar sin grandes reservas la tesis de que el purgatorio ha sido el producto de un largo desarrollo del pensamiento escolástico en sí mismo. Le Goff tiene razón en cuanto a que en las obras de los pensadores y escritores de la Iglesia, esta idea acabó por encontrar su expresión acabada. El mismo sustantivo *purgatorium* se encuentra en realidad por primera vez en las obras de finales del siglo XII (Le Goff concede particular importancia a la ausencia en los textos más tempranos de la palabra «purgatorio»). Sin embargo, la imagen del purgatorio, aunque confusa y no concretada, figura ya en la literatura latina durante los siglos VI al VIII; pero no se encuentra en las obras de los teólogos sino en los géneros vulgares, populares, de la literatura, dirigidos a las grandes masas. En numerosas narraciones relativas a las peregrinaciones circunstanciales de las almas de los muertos por el mundo del más allá, está constantemente presente el tema de los tormentos a los que son sometidas las almas de los pecadores; tormentos que no han de durar eternamente sino que, más pronto o más tarde, conducirán a esas almas a la purificación, y al posterior goce de la beatitud paradisiaca. En esas visiones

tempranas, las funciones del purgatorio son ejercidas por compartimentos aislados del infierno; el purgatorio no se ha aislado todavía del infierno ni ha adquirido existencia «autónoma» como antesala del paraíso; a pesar de eso, la necesidad de esperanza en la salvación final que tenían los creyentes deformaba en un principio la representación clara del infierno como lugar de tormentos eternos, del que no hay ni puede haber salida *(vid.* 26, cap. IV). No veo por qué Le Goff separa tan radicalmente la expresión «fuego purgatorio» *(ignis purgatorius),* que aparece en estas obras tempranas, del término *purgatorium.*

La pregunta que surge es la siguiente: ¿no habrá comenzado la historia real del purgatorio mucho antes de que los teólogos y escolásticos hayan reconocido, tras muchas dudas y vacilaciones, el puesto de aquél en la topografía del mundo del más allá? ¿No habrán legitimado los sabios teólogos el purgatorio al encontrarse con lo muy difundida que estaba la creencia en el mismo?

Ésa es la conclusión que se impone al comparar los dos fenómenos siguientes: por un lado, el silencio acerca del purgatorio en las obras de teología hasta finales del siglo XII; por el otro, la existencia real del purgatorio en los relatos populares sobre las visiones del mundo del más allá, dirigidos a las masas. Los autores de estas visiones, al igual que los de los «ejemplos» edificantes, se veían obligados a hablar, al dirigirse a la plebe, a gente analfabeta, en un lenguaje comprensible para ésta; a recurrir a ideas e imágenes que estaban difundidas en el folclore, en el mito o en el cuento fantástico. Como ya he dicho en otras ocasiones, los autores de las visiones y de los «ejemplos» sentían una fuerte presión por parte de la gente a la que iba dirigida lo que escribían; por eso, en los citados géneros «inferiores» de la literatura latina del período medio se puede ver con fundamento el reflejo indirecto de la psicología y de las visiones del mundo de los «ignorantes», es decir, de los que no conocían la literatura culta, de la gente analfabeta, de las amplias capas de la población de la Europa medieval (26, cap. 1).

En tal caso, la confusa imagen del purgatorio, que estaba lejos de concretarse en forma de reino aislado, habría nacido en la conciencia popular junto con el infierno y el paraíso mucho antes de haber sido reconocida por los teólogos, que le dieron forma acabada y reconocida oficialmente. Se tiene la impresión de que la idea del purgatorio, debido a que surgió en el marco de la tradición religiosa y cultural popular y respondiendo a profundas necesidades y esperanzas de los creyentes sencillos,

tardó mucho en ser introducida por los teólogos, bajo presión de esa tradición, en el catolicismo oficial.

¿No sería más correcto decir que el «nacimiento» del purgatorio tuvo lugar en realidad mucho antes de lo que se afirma en la investigación de Le Goff, que surgió de las profundidades de la religiosidad popular y que el papel de los teólogos consistió más bien en la legitimación y formalización de esa porción del mundo del más allá, en el «bautizo» oficial de la misma? Esta circunstancia es extremadamente importante, porque demuestra una vez más que la iniciativa en cuanto a los cambios en la estructura de la conciencia en absoluto responde siempre a las «superestructuras» cultas, a la elite intelectual, y que el papel de las masas populares en la historia de la cultura y de la religión en ningún caso queda reducido a la percepción pasiva de las iniciativas de las capas cultas. (Le Goff subraya la complejidad de la interacción entre la tradición popular «folclórica», cultural, y la tradición oficial, «culta». En cambio Duby aborda con desconfianza el problema de la cultura popular y sostiene la opinión de que los modelos culturales se crearon en las capas superiores de la sociedad feudal y se difundieron luego a círculos de población más amplios.)

De esta manera, estamos convencidos de que el purgatorio, que no era llamado por su nombre y que todavía no se había transformado en un *locus* especial aislado, que no estaba separado del infierno, se hallaba presente, sin embargo, de manera latente, en la conciencia social desde el comienzo mismo del medievo.

2. Se puede aceptar la opinión de Le Goff de que la tendencia general de aumento del racionalismo, que produjo el comienzo de la revalorización del tiempo y del espacio, así como el aumento del interés por la vida terrestre en los siglos XII y XIII, creó un ambiente propicio a la afirmación de la idea del purgatorio. A pesar de esto, no deja de generar dudas el hecho de que se establezca cierta dependencia entre la transformación de la estructura socioeconómica y la transformación de las estructuras binarias tradicionales de la conciencia en estructuras ternarias (ya se trate del esquema teológico «infierno-purgatorio-paraíso» o del esquema «sociológico» «los que rezan-los que guerrean-los que trabajan»).

En primer lugar, el reconocimiento por parte de los escolásticos de la estructura ternaria del mundo del más allá no se debía

en absoluto a que las estructuras del pensamiento se hubieran hecho más complejas. Se había producido en concreto por la presión de los creyentes que necesitaban tener esperanza en la salvación y que hacía tiempo que habían introducido sin previa autorización en su vida diaria, cultural y religiosa, el «fuego purgatorio» y otros sustitutivos parecidos del purgatorio. Los pensadores católicos no podían ignorar siempre esta necesidad de la grey; de mala gana y tras muchos aplazamientos establecieron el dogma del purgatorio. El impulso se produjo más bien «desde abajo» y no porque los sectores cultos de la sociedad perfeccionaran su aparato de pensamiento.

En segundo lugar, no veo fundamento para trazar un paralelismo entre el esquema «sociológico» de las tres «categorías» de la única «casa de Dios» y el esquema teológico del mundo del más allá: esos esquemas fueron elaborados en épocas diferentes y es dudoso que haya algo en común en la naturaleza de los mismos.

En tercer lugar, no se ven las razones por las que habría que considerar el esquema ternario como un producto del desarrollo del pensamiento más tardío que el esquema binario. La tríada es característica de la conciencia arcaica. El número tres «no es sólo imagen de la absoluta perfección, de la superioridad... sino también la constante principal del macrocosmos mítico poético y de la organización social» (61, t. 2, 630). La tríada no era ajena en absoluto a la conciencia de los europeos del medievo temprano. La división de la sociedad en «mejores», «medianos» e «inferiores» era característica de los autores latinos y los legisladores de los tiempos de los Carolingios; los cronistas describían de buena gana la estructura social en forma de tres grupos de población (nobles, libres y dependientes). Se sabe que en la religión pagana de los germanos y los escandinavos la trinidad jugaba un papel importante, tanto en el culto como en el rito. La trinidad era el rasgo característico de la conciencia épica que se manifestaba con claridad en la estructura del mito, de la épica, del cuento fantástico y, en general, en la creación oral. Finalmente, también la doctrina cristiana acerca de la Santísima Trinidad había de orientar desde el principio a los hombres del medievo a pensar en base a estructuras trinarias.

¿Por qué, pues, la división ternaria del mundo del más allá que el catolicismo estableció a partir de finales del siglo XII y en el siglo XIII, hay que ligarla obligatoriamente a cambios en la es-

tructura social y al «pensamiento sociológico» de la época?[2] Esta tesis de Le Goff sigue siendo sólo una hipótesis.

En general, hay que decir que el planteamiento de la existencia de correlación entre los cambios en el pensamiento y los cambios en las relaciones socioeconómicas, al que de buena gana recurren ahora en Francia los representantes de la «nueva historiografía» *(vid.* más arriba la crítica de los puntos de vista de Ph. Ariès referente a la evolución de la personalidad humana que se manifiesta en la actitud hacia la muerte), peca a menudo de una cierta linealidad. Es extremadamente difícil hallar ese tipo de interacción, y los historiadores suelen postularla más que demostrarla. Le Goff está lejos de unificar las transformaciones de la estructura social y las de la vida espiritual, que estudia según el modelo «causa-efecto»; considera que las estructuras ideológicas, religiosas y mentales, aun siendo componentes inseparables del sistema social, cambian en lo profundo junto con éste. Con tal tesis general no se puede menos que estar de acuerdo. Los historiadores no tienen derecho a negar cierta autonomía a las estructuras del pensamiento, así como que funcionan y cambian en dependencia de sus propios ritmos específicos, que están lejos de coincidir con los ritmos de los cambios en las relaciones sociales o en la economía. Esta circunstancia hace que sea especialmente difícil el hallazgo de conexiones entre los distintos niveles y estratos del sistema social y sirve de advertencia contra los «aderezamientos» precipitados y no demostrados de tal tipo de conexiones[3].

---

[2] El mismo Le Goff considera que en la división ternaria de la sociedad, que se da en la teoría de Adalberón, entre los que «rezan», los que «guerrean» y los que «trabajan», puede verse una variante transformada de la antigua «ideología indoeuropea trifuncional» descubierta por Georges Dumézil (196). Por consiguiente, la trifuncionalidad venía dada desde el comienzo y no fue producto del desarrollo del pensamiento en una época más tardía.

[3] Recordemos que la doctrina acabada acerca de la «jerarquía celeste» fue elaborada por Seudo-Dionisio el *Areopagita* unos cuantos siglos antes de la aparición de la jerarquía feudal terrenal. La relación entre ambas jerarquías, que en la Edad Media no podía dejar de saltar a la vista, en modo alguno tenía su origen en el desarrollo de las estructuras socioeconómicas (6, 12-14).

Bibliografía

1. MARX, C., y ENGELS, F., *Obras tempranas*. Moscú, 1956.
2. MARX, C., y ENGELS, F., *Obras*, 2.ª edición.
3. SAN AGUSTÍN, «Confesiones», en el libro *Tvorienia bl. Avgustina*, Parte 1, Kiev, 1901.
4. SAN AGUSTÍN, «La ciudad de Dios», en el libro *Tvorienia bl. Avgustina*, Parte 4, Kiev, 1905.
5. *Aviérintsev*, S. S., «Sudbi evropieiskoi kullturnoi traditsii v epoju perejoda ot antichnosti k srednevekoviu, en el libro *Iz istorii kullturi sriednij vekov i Vozrozhdienia*, Moscú, 1976.
6. AVIÉRINTSEV, S. S., *Poetika rannevizantiiskoi literaturi*, Moscú, 1977.
7. ANDRÉIEV, M. L., «Vriemia i viechnost v «Bozhestvennoi Komiedii», en el libro *Dantovskie chtienia*, Moscú, 1979.
8. ANNA KOMNINA, *Alexiada*, traducción: I. N. Liubarski, Moscú, 1965.
9. BATKIN, L. M., *Itallanskie gumanisti: still zhizni i still mishlienia*, Moscú, 1978.
10. BAJTIN, M. M., *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kulltura srednevekovia i Renessansa*, Moscú, 1975. (Versión española: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1987.)
11. BAJTIN, M. M., *Voprosi literatura i estetiki*, Moscú, 1975. (Versión española: *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989.)
12. BATJIN, M. M., *Estetika sloviesnogo tvorchestva*, Moscú, 1979.
13. BESSMIERTNI, I. L., «Struktura krestianskoi semi vo frankskoi derievne» IX v., en *Sriednie veka*, n.º 43, Moscú, 1980.
14. BESSMIERTNI, I. L., «K voprosu o polozhenii zhenschini vo frankskoi derievne IX v.», en *Sriednie veka*, n.º 44, Moscú, 1981.
15. BESSMIERTNI, I. L., «Ob izuchenii massovij sotsiallno-kullturnij predstavlieni karolingskogo vriemeni», en el libro *Kulltura i iskusstvo zapadnoevropieiskogo srednevekovia*, Moscú, 1981.

16. BESSMIERTNI, I. L., «Mir glazami znatnoi zhenschini IV vieka (K izucheniu mirovospriatia karolingskoi znati)», en el libro *Judozhestvenni iazik srednevekovia,* Moscú, 1982.
17. BICILLI, P., *Salimbene,* Odessa, 1916.
18. BICILLI, P., *Elementos de la cultura medieval,* 1919.
19. GÉRSHENZON-CHEGODÁEVA, N. M., *Niderlandski portriet XV vieKa. Ego istoki i sudbi,* Moscú, 1972.
20. GURIÉVICH, A. I., *Probliemi gueniezisa feodalizma v Zapadnoi Evrope,* Moscú, 1970.
21. GURIÉVICH, A. I., «Srednevekovaia literatura i eio sovremiennoe vospriatie», en el libro *Iz istorii kullturi sriednij vekov i Vozrozhdienia,* Moscú, 1976.
22. GURIÉVICH, A. I., *Norviezhskoe obschestvo v rannee srednevekovie,* Moscú, 1977.
23. GURIÉVICH, A. I., «Prostranstvenno-vremennoi "kontinuum" "Piesni o nibelungaj"», en el libro *Traditsia v istorii kullturi,* Moscú, 1978.
24. GURIÉVICH, A. I., *«Edda» i saga,* Moscú, 1979.
25. GURIÉVICH, A. I., «O novij probliemaj izuchenia srednevekovoi kullturi», en el libro *Kulltura i iskusstvo zapadnoevropieiskogo srednevekovia,* Moscú, 1981.
26. GURIÉVICH, A. I., *Probliemi srednevekovoi narodnoi kullturi,* Moscú, 1981.
27. GURIÉVICH, A. I., «Ustnaia i pismennaia kulltura srednevekovia (dva "krestianskij vidienia" Kontsa XII-nachala XIII v.)», en *Izv. AN SSSR. Sier. lit. i iaz.,* 1982, t. 41, n.° 4.
28. DAVID, R., *Sistemas jurídicos contemporáneos fundamentales,* Moscú, 1967.
29. DANÍLOVA, I. E., *Ot sriednij vekov k Vozrozhdieniu,* Moscú, 1975.
30. DANTE ALIGHIERI, *Obras menores,* Moscú, 1968.
31. ESHEVSKI, S. V., *Zhenschina v sriednie veka v Zapadnoi Evrope. Obras. T. 3,* Moscú, 1870.
32. Zabórov, M. A., *Vvedienie v istoriografiu krestovij pojodov,* Moscú, 1966.
33. ZAKS, V. A., «Pravovie obichai i predstavlienia v Sievero-Zapadnoi Norvieguii XII-XIII vv.», en el libro *Skandinavski sbornik, 20,* Tallín, 1975.
34. SOMBART, W., *El capitalismo moderno,* Moscú, 1924.
35. *Ideologuia feodallnogo obschestva v Zapadnoi Evrope: probliemi kullturi i sotsiallno-kulltturnij predstavlieni srednevekovia v sovremiennoi zarubiezhnoi istoriografii.* Referativ. sbornik. (INION AN SSSR), Moscú, 1980.
36. IKÓNNIKOV, A. B., «Smislovie znachenia prostranstvennij form srednevekovogo goroda», en el libro *Kulltura i iskusstvo zapadnoevropieiskogo srednevekovia,* Moscú, 1981.
37. *Sagas islandesas,* Moscú, 1956.
38. *Istoria ekonomicheskoi misli.* Supervisión: V. I. Zheleznov, A. A. Manuílov, t. 1. publ. 3, Moscú, 1916.

39. KARSAVIN, L. P., *Kulltura sriednij vekov,* Petrogrado, 1918.
40. KÁTSNELSON, S. D., *Istoriko-grammaticheskoe issliedovanie,* Moscú-Leningrado, 1949.
41. KON, I. S., *Otkritie «ia»,* Moscú, 1978.
42. KONRAD, N. I., *Zapad i Vostok.* 2.ª ed., Moscú, 1972.
43. KORSUNSKI, A. R., «Religuiozni protiest v epoju rannego srednevekovia v Zapadnoi Evrope», en *Sriednie veka.* N.º 44, Moscú, 1981.
44. CHRÉTIEN DE TROYES, *Erek i Enide,* Cliges, Moscú, 1980 (versión española: *Erec y Enid,* Madrid, Siruela, 1987).
45. Kulltura i obschestvo v sriednie veka: metodologuia i metodika zarubiezhnij issliedovani. Referativ. sbornik. (INION AN SSSR), Moscú, 1982.
46. LANGLAND, WILLIAM, *La visión sobre Pedro el Labrador,* Moscú-Leningrado, 1941.
47. LIJACHOV, D. S., *Poetika drevnerusskoi literaturi.* 3.ª ed., Moscú, 1979.
48. LÓSEV, A. F., *Istoria antichnoi estetiki. Ranniaia klassika,* Moscú, 1963.
49. LÓSEV, A. F., *Istoria antichnoi estetiki. Sofisti, Sokrat, Platon,* Moscú, 1969.
50. LÓSEV, A. F., *Antichnaia filosofia istorii,* Moscú, 1977.
51. LOTMAN, I. M., «O poniatii gueograficheskogo prostranstva v russkij srednevekovij tiekstaj», en *Trudi po znakovim sistiemam,* 2, Tartu, 1965.
52. LIASKÓVSKAIA, O. A., *Franzuskaia gotika,* Moscú, 1973.
53. MAIÓROV, G. G., *Formirovanie srednevekovoi filosofii. Latinskaia patristika,* Moscú, 1979.
54. MÁNDELSHTAM, O., *Razgovor o Dante,* Moscú, 1967.
55. MÉILAJ, M. B., *Iazik trubadurov,* Moscú, 1975.
56. MELETINSKI, E. M., «Skandinavskaia mifologuia kak sistiema», en *Trudi po znakovim sistiemam,* 7, Tartu, 1975.
57. MELETINSKI, E. M., *Poetika mifa,* Moscú, 1976.
58. MELETINSKI, E. M., *Srednevekovi roman: proisjozhdienie i klassicheskie formi,* Moscú, 1983.
59. MIÉLIK-GAIKÁZOVA, N. N., *Frantsuzskie jronisti XIV v. kak istoriki svoego vriemeni,* Moscú, 1970.
60. MILTON, JOHN, *El paraíso perdido,* Moscú, 1976.
61. *Mifi narodov mira,* t. 1-2, Moscú, 1980-1981.
62. MIJAILOV, A. D., *Frantsuzski ritsarski roman i voprosi tipologuii zhanra v srednevekovoi literature,* Moscú, 1976.
63. *Edda menor,* Leningrado, 1970.
64. NERIÉTINA, S. S., «Obraz mira v "Istoricheskoi biblii" Guiara de Mulena», en el libro *Iz istorii kullturi sriednij vekov i Vozrozhdienia,* Moscú, 1976.
65. *Pamiatniki srednevekovoi latinskoi literaturi IV-IX vekov,* Moscú, 1970.

66. *Pamiatniki srednevekovoi latinskoi literaturi X-XII vekov,* Moscú, 1972.
67. *Canciones trovadorescas,* traducción: A. Neiman, Moscú, 1979.
68. *El cantar de Roldán. La coronación de Ludovico. El carro de Nimes. El cantar de mio Cid. El romancero,* Moscú, 1976.
69. PETRUSHEVSKI, D. M., *Vosstanie Uota Taılera,* Moscú, 1937.
70. *La poesía de los goliardos,* traducción: M. L. Gasparov, Moscú, 1975.
71. *Probliemi feodalizma,* parte 1-2. Referativ. sbornik. (INION AN SSSR), Moscú, 1975.
72. RÁUSHENBAJ, B. V., *Prostranstvennie postroienia v zhivopisi,* Moscú, 1980.
73. REVIÁKINA, N. V., *Probliemi chelovieka v itallanskom gumanizme vtoroi polovini XIV-piervoi polovini XV v.,* Moscú, 1977.
74. SÉNECA, LUCIO ANNEO, *Epístolas a Lucilio,* Moscú, 1977.
75. SNORRI STURLUSON, *Heimskringla,* Moscú, 1980.
76. *La novela medieval,* Moscú, 1974.
77. STAM, S. M., «Uchenie Ioajima Kalabriiskogo», en el libro *Voprosi istorii religuii i ateizma,* 7, Moscú, 1959.
78. *Edda mayor. Canciones islandesas antiguas sobre dioses y héroes,* Moscú-Leningrado, 1963.
79. STIEBLIN-KAMENSKI, M. I., *Kulltura Islandii,* Leningrado, 1967.
80. TOPOROV, V. N., «O strukture niekotorij arjaicheskij tiekstov, sootnosimij s kontseptsiei "mirovogo diereva"», en *Trudi po znakovim sistiemam,* 5, Tartu, 1971.
81. WHITROW, G. J., *Filosofía natural del tiempo,* Moscú, 1964.
82. UKÓLOVA, V. I., «Cheloviek, vriemia, sudba v traktate Boetsia "Ob uteshenii filosofiei"», en *Sriednie veka,* n.° 37, Moscú, 1973.
83. USPIENSKI, B. A., «Tsar i samozvanets: samozvanchestvo v Rossii kak kullturno-istoricheski fenomien», en el libro *Judozhestvenni iazik srednevekovia,* Moscú, 1982.
84. *Los fabliaux. Antiguas novelas francesas,* Moscú, 1971.
85. FLORIENSKI, P. A., «Obratnaia perspektiva», en *Trudi po znakovim sistiemam,* 3, Tartu, 1967.
86. FRIDMAN, R. A., «Liubovnaia lirika trubadurov i eio istolkovanie», en *Uchon. zap. Riazan. ped. in-ta,* 1965, t. 34.
87. JARITÓNOVICH, D. A., «Esteticheskie aspiekti remieslennoi dieiatellnosti (na materiale srednevekovij traktatov)», en el libro *Kulltura i iskusstvo zapadnoevropieiskogo srednevekovia,* Moscú, 1981.
88. JARITÓNOVICH, D. A., «Srednevekovi master i ego predstavlienia o vieschi», en el libro *Judozhestvenni iazik srednevekovia,* Moscú, 1982.
89. JLOPIN, A. D., «O sposobaj interpretatsii prichinno-sliedstvennij sviaLzei v jronikj XIV vieKa», en el libro *Iz istorii kullturi sriednij vekov i Vozrozhdienia,* Moscú, 1976.
90. SKÉVKINA, G. V., *Siguer Brabantski i parizhskie avveroisti XIII v.,* Moscú, 1972.

91. EICKEN , H. VON, *Historia y sistema de la percepción medieval del mundo,* spb., 1907.
92. IASTREBÍTSKAIA, A. L., *Zapadnaia Evropa XI-XIII vv.,* Moscú, 1978.
93. *Aelfric's Colloquy.* Ed. by G. N. Garmonsway, London, 1939.
94. ALBERTI, L. B., *Della famiglia.* Opere volgari, vol. 1, Bari, 1960.
95. D'ALVERNI, M. Th., *Le cosmos symbolique du XII' siècle,* Arch. d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, 1954, 28.
96. *Anthologie poétique française. Moyen Âge,* 1, Paris, 1967.
97. *Antiqui und Moderni,* MM 1974, 9.
98. ARIÈS, Ph., *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime,* Paris, 1973 (versión española: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen,* Madrid, Taurus, 1987).
99. ARIÈS, Ph., *L'homme devant la mort,* Paris, 1977 (versión española: *El hombre ante la muerte,* Madrid, Taurus, 1987).
100. BALDWIN, J. W., *The Medieval Theories of the Just Price,* Philadelphia, 1959.
101. BANDMANN, G., *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger,* Berlin, 1951.
102. BECK, H., *Philologische Bemerkungen zu einigen Rechtswörtern des Mittelalters,* Antiquitates Indogermanicae, Innsbruck, 1974.
103. BEUMANN, H., *Topos und Gedankengefüge bei Einhard,* en Archiv für Kulturgeschichte, 33, Bd 3, H., 1951.
104. BEUYS, B., *Familienleben in Deutschland,* Hamburg, 1980.
105. BIESE, A., *Die Entwickelung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit,* Leipzig, 1888.
106. BLOCH, M., *Seigneurie française et manoir anglais,* Paris, 1960.
107. BLOCK, M., *La société féodal,* Paris, 1968. 1.ª ed., 1939/40. (Versión española: *La sociedad feudal,* Madrid, Akal, 1987.)
108. BORST, A., *Lebensformen im Mittelalter,* Frankfurt a. M.-Berlin, 1973.
109. BOSL, K., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa,* München-Wien, 1964.
110. BOSL, K., *Das Problem der Armut in der hochmittelalterlichen Gesellschaft,* en Österreichische Akademie des Wiss, Philos-hist. Kl. Sitzungsberichte. 294. Bd 5. Abh., Wien, 1974.
111. BOSL, K., *Gesellschaftswandel. Religion und Kunstim hohem Mittelalter,* en Bayerische Akademie der Wiss. Philos-hist. Kl. Sitzungsberichte, H, 2, München, 1976.
112. BOSL, K., *Europa im Aufbruch. Herrschaft, Gesellschaft, Kultur vom 10. Bis zum 14. Jahrhundert,* München, 1980.
113. BRANDT, W. J., *The Shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception,* New-Haven-London, 1966.
114. V. den BRINCKEN, A.-D., «... ut. describeretur universus orbis», Zur Universalkartographie des Mittelalters. MM, 1970, 7.
115. BROWN, P., *The Cult of the Saints,* Chicago, 1981.
116. DE BRUYNE, E., *Études d'esthétique médievale,* Brugge, 1946.

117. Carozzi, C., *De l'enfance à la maturité: étude d'après les vies de Géraud l'Aurillac et d'Odon de Cluny. Études sur la sensibilité,* Paris, 1979.
118. *Le Charivari,* Paris-La Haye-New York, 1981.
119. CHENU, M. D., *L'homme et la nature,* Arch. d'histoire doctrinale e littéraire du Moyen Âge, 1953, 27.
120. CHENU, M. D., *La théologie au douzième siècle,* Paris, 1957.
121. CLANCHY, M. T., *From Memory to Written Recor.,* England, 1066-1307, Cambridge, Mass., 1979.
122. COHN, N., *The Pursuit of the Millenium,* London, 1970. (Versiones españolas: *En pos del milenio,* Barcelona, Barral, 1972; y Madrid, Alianza, 1985.)
123. CURTIUS, E. R., *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* 8. Aufl., Bern and München, 1973. (Versión española: *Literatura europea y Edad Media latina,* Madrid, FCE Esp., 1976.)
124. DAVIS, N. Z., *Society and Culture in Early Modern France,* Stanford, 1975.
125. DELUMEAU, J., *Le développement de l'esprit d'organisation et de la pensée methodique dans la mentalité occidentale à l'époque de la Reinaissance,* en XIII[e] congrès international des sciences historiques, Moscou, 1970.
126. DELUZ, C., *Sentiment de la nature dans quelques récits de pelerinage du XIV siècle,* en Études sur la sensibilité, Paris, 1979.
127. DEMPF, A., *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittealters und der politischen Renaissance,* München-Berlin, 1929.
128. DE ROOVER, R., *De Raise and Decline of the Medici Bank 1397-1494,* Cambridge (Mass.), 1963.
129. DE ROOVER, R., *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: the Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages,* Boston, 1967.
130. DINZELBACHER, P., *Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen.* «Arch. für Kulturgeschichte», 1979, Bd 61, H. 1.
131. DINZELBACHER, P., *Klassen und Hierarchien in Jenseits.* MM, 1979, 12/1.
132. V. DÖLLINGER, I. (hrsg), *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters.* Bd 2, München, 1890.
133. DUBY, G., *L'An Mil,* Paris, 1967.
134. DUBY, G., *Hommes et structures du Moyen Âge,* Paris-La Haye, 1973.
135. DUBY, G., *Les Temps des cathédrales. L'art et la société 980-1420,* Paris, 1976. (Versión española: *Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad, 980-1420,* Barcelona, Argot, 1983.)
136. DUBY, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Paris, 1978. (Versión española: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo,* Barcelona, Argot, 1983.)

137. DUPRONT, A., *Espace et humanisme.* Bibliothèque d'humanisme et Reinaissance, t. 8, Paris, 1946.
138. EDSMAN, C.-M., *Arbor inversa. Heiland, Welt und Mensch als Himmelspflanzen.* Festschrift Walter Baetke, Weimar, 1966.
139. ELIAS, N., *Über den Prozeß der Zivilasation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen.* Bd 1-2, Frankfurt a. M., 1981-1982. 1. Ausg. 1936. (Versión española: *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicológicas,* Madrid, FCE Esp., 1988.)
140. *Enfant et sociétés,* Paris, 1973.
141. ERBSTÖSSER, M., *Sozialreligiöse Strömungen im spätem Mittelalter,* Berlin, 1970.
142. ERDMANN, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens,* Stuttgart, 1965. 1. Augs., 1935.
143. ERICKSON, C., *The Medieval Vision: Essays in History and Perception,* New York, 1978.
144. *Études sur l'histoire de la pauvreté* (sous la dir. de M. Mollat), t. 1-2, Paris, 1974.
145. *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle,* Rome, 1981.
146. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval,* Rome, 1977.
147. *La femme dans les civilizations des X-XIII siècles.* «Cahiers de civilisation médiévale», XX, 1977, N 21/3.
148. FRANZ, A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* Bd 1-2, Graz, 1960.
149. FREUND, W., *Modernus und andere Zielbegriffe des Mittelalters,* Köln-Graz, 1957.
150. FUHRMANN, H., *Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrhetsbegriff.* HZ, 1963, 97.
151. FUNKENSTEIN, A., *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters,* München, 1965.
152. GANZENMÜLLER, W., *Das Naturgefühl im Mittelalter,* Leipzig und Berlin, 1914.
153. GEREMEK, B., *Wyobraznia czasowa polskiego dziejopisarstwa sredniowuecznego.* «Studia zródloznawcze (Commentationes)», Warszawa-Poznan, 1977, 22.
154. GEREMEK, B., *Fabula, konwencja i zródlo. Utwór literacki w badaniu kultury sredniowiecznej,* en Dzielo Literackie jako zródlo historyczne, Warszawa, 1978.
155. *Die Gesetze der Langobarden.* Hrsg. von F. Beyerle, Weimar, 1947.
156. GILSON, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* London, 1955.
157. GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris, 1969. (Versión española: *El espíritu de la filosofía medieval,* Madrid, Rialp, 1981.)

158. GINZBURG, C., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del'500,* Torino, 1976. (Versión española: *El queso y los gusanos,* Barcelona, Muchnik, 1981.)
159. *A Good Short Debate between Winner and Waster. An Alliterative Poem on Social and Economic Problems in England in the year 1352.* Ed. by I. Gllancz, Oxford, 1930.
160. *Grágás.* Nrsg. von A. Heusler, Weimar, 1937.
161. GRAUS, F., *Lebendige Vergangenheit überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter,* Köln-Wien, 1975.
162. GRAY, U., *Das Bild des Kindes im Spiegel der altdeutschen Dichtung und Literatur,* Frankfurt/M., 1973.
163. GRIMM, J., *Deutsche Rechtsalterthümer.* Bd. 1, Berlin, 1956.
164. GRUENTER, R., *Zum Problem der Landschaftsdarstellung im höfischen Dichtung,* Zürich, 1950.
165. GRUNDMANN, H., *Geschichtsschreibung im Mittelalter,* Göttingen, 1965.
166. GSTEIGER, M., *Die Landschaftsschilderungen in den Romanen Chrétien de Troyes,* Bern, 1958.
167. GUENÉE, B., *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval,* Paris, 1980.
168. HAHN, I., *Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan,* München, 1963.
169. HANNING, R., *The Vision of History in Early Britain,* New York-London, 1966.
170. HARMS, W., *Homo viator in bivio,* München, 1970.
171. HATTENHAUER, H., *Zur Autorität des germanisch-mittelalterlichen Rechts.,* ZSSR, GA, 1966, Bd 83.
172. HERLIHY, D., *The Generation in Medieval History.* Viator, Medieval and Renaissance Studies, vol. 5, Berkeley-Los Angeles-London, 1974.
173. HILTON, R., *Rent and Capital Formation in Feudal Society.* Deuxième conférence internationale d'histoire économique, vol. 2, Paris-La Haye, 1965.
174. HINTERKAUSEN, S., *Die Auffassung von Zeit und Geschichte in Konrds Rolandslied,* Bonn, 1967.
175. *L'homme et son destin d'après le penseur du Moyen Âge,* Louvain-Paris, 1960.
176. HUIZINGA, J., *Le Déclin du Moyen Âge,* Paris, 1948. (Versión española: *El otoño de la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1985.)
177. JACOBY, M., *Wargus, vargr.* «Verbrecher», «Wolf», Eine sprachun rechtsgeschichtliche Untersuchung, Upsala, 1974.
178. JEAUNEAU, E., ,«Nains et géants», en *Entretien sur la Renaissance du 12ᵉ siècle,* Paris-La Haye, 1968.
179. JOÜON DES LONGRAIS, F., *L'Est et l'Ouest. Institutions du Japon et de l'Occident comparées,* Tôkyô-Paris, 1958.
180. KERN, F., *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter,* Leipzig, 1914.

181. KERN, F., *Recht und Verfassung im Mittelalter.* HZ, 1919, Bd 120.
182. *King Alfred's Orosius.* Ed. by H. Sweet, London, 1883.
183. KIRCHENBAUER, L., *Raumvorstellungen in frühmittelhochdeutschen Epik,* Heidelberg, 1931.
184. KLINKENBERG, H., *Die Theorie der Veränderbarkeit des Rechtes im frühen und Mittelalter.* MM, 1969, 6.
185. *Die Klosterregel des Heiligen Benedikt,* Beuron, 1947.
186. KOBEL, E., *Untersuchung zum gelebten Raum in der mittelhochdeutschen Dichtung,* Zürich, 1950.
187. KÖBLER, G., *Das Recht im frühen Mittelalter,* Köln-Wien, 1971.
188. KÖHLER, E., *Trobadorlyrik und höfischer Roman,* Berlin, 1962.
189. KROESCHELL, K., *Recht und Rechtsbegriff im 12. Jahrhundert,* en Probleme des 12. Jahrhundert (Vorträge und Forschungen, 12).
190. KURDZIALEK, M., *Der Mensch als Abbild des Kosmos.* MM, 1971, 8.
191. LAUFFER, O., *Das Landschaftsbild Deutschlands im Zeitalter del Karolinger,* Göttingen, 1896.
192. LEFÈVRE, Y., *L'Elucidarium et les Lucidaires,* Paris, 1954.
193. LE GOFF, J., *Les intellectuels au Moyen Âge,* París, 1960. (Versión española: *Los intelectuales en la Edad Media,* Barcelona, Fedisa, 1986.)
194. LE GOFF, J., *La Civilisation de l'Occident médiéval,* Paris, 1965. (Versión española: *La civilización del occidente medieval,* Barcelona, Juventud.)
195. LE GOFF, J. *Por un autre Moyen Âge. Temps, Travail et culture en Occident,* París, 1977. (Versión española: *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval,* Madrid, Taurus, 1987.)
196. LE GOFF, J., *Les trois fonctions indoeuropéennes: L'historien et l'Europe féodal,* «Annales. É. S. C.», 1979, 34, N 6.
197. LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire,* París, 1981. (Versión española: *El nacimiento del purgatorio,* Madrid, Taurus, 1985.)
198. LEISI, E., *Aufschlussreiche altenglische Wortinhalte.* Sprache-Schlüssel zur Welt, Düsseldorf, 1959.
199. LE ROY LADURIE, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1321,* París, 1975. (Versión española: *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324,* Madrid, Taurus, 1981.)
200. LIEBERMANN, F., *Die Gesetze der Angelsachsen.* I. Halle a. S., 1898.
201. VON DR LÜHE, I., y RÖCKE, W., *Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg,* Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften, 5. Literatur im Feudalismus, Stuttgart, 1975.
202. *Maister Eckharts Predigten.* Hrsg. von J. Quint, Stuttgart, 1958.
203. MÂLE, E., *L'art religieux du XIII^e siècle en France,* París, 1925.
204. MANSELLI, R., *La religion populaire au Moyen Âge,* Montréal-París, 1975.

205. MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une héresie,* París-La Haye, 1970.
206. MARROU, H.-I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin,* Montréal-Paris, 1950.
207. MAUSS, H., «Essai sur le don», en *Sociologie et anthropologie,* Paris, 1950.
208. MELVILLE, G., *System und Diachronie. Untersuchungen zur theoretischen Grundlegung geschichtsschreiberischer Praxis im Mittelalter,* «Historisches Jahrbuch», 1975, 95.
209. MÉNARD, Ph., *Les temps et la durée dans les romans de Chrétien de Troyes,* MA, 1967, t. 73, n.° 3/4.
210. MISCH, G., *Geschichte der Autobiographie, Ede 2-3,* Frankfurt a. M., 1959-1970.
211. MOLLAT, M., *Les pauvres au Moyen Âge,* Paris, 1978.
212. *La morale de l'histoire,* MA, 1963, t. 69.
213. MUMFORD, L., *Technics and Civilisation,* New York, 1963. (Versión española: *Técnica y civilización,* Madrid, Alianza, 1987.)
214. NEEDHAM, J., *Time and Eastern Man,* Glasgow, 1965.
215. NOONAN, J. T., *The Scholastic Analysis of Usury,* Cambridge (Mass.), 1957.
216. OEXLE, O. G., *Memoria und Memoriallüberlieferung im früheren Mittelalter,* Fm. St., 1976, Bd 10.
217. OEXLE, O. G., *Die funktionale Dreiteilung der «Gesellschaft» bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter,* Fm. St., 1978, Bd 12.
218. OEXLE, O. G., *Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich,* München, 1978.
219. OHLY, F., *Die Kathedrale als Zeitenraum,* Fm. St., 1972, Bd 6.
220. *Ottonis ep Frisingensis Chronica.* Hrgs. von W. Lammers, Berlin, 1960.
221. PANOFSKY, E., *Gothic Architecture and Scholasticism,* New York, 1957. (Versión española: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico,* Madrid, Piqueta, 1986.)
222. PANOFSKY, E., «Die Perspektive als symbolische Form», en *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft,* Berlín, 1961. (Versión española: *La perspectiva como forma,* Barcelona, Tusquets, 1986.)
223. *Die Parler und der schöne Stil 1350-1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern,* Köln, 1978.
224. PIEKARCZYK St., *Barbarzyncy i chrzescijanstwo,* Warszawa, 1968.
225. POST, G.; GIOCARINIS, K. y KAY, R., *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: «scientia donum dei est, unde vendi non potest»,* «Traditio», 1955, vol. 11, n.° 4.
226. *Reformation Kaiser Siegmunds.* Hrsg. von A. Keller, Stuttgart, 1964.
227. RUBERG, U., *Raum und Zeit im Prosa-Lancelot,* München, 1965.
228. *Rüstringer Recht.* Hrsg. von W. J. Buma und W. Ebel, en *Altfriesische Rechtsquellen»,* Bd 1, Göttingen-Berlin-Frankfurt, 1963.

229. SACCHETTI, FRANCO, *Opere,* vol. 1, Firenze, 1857.
230. SAMSONOWICZ, H., «La conception de l'espace dans la cité médiévale», en *Questiones Medii Aevi,* vol. 1, Warszawa, 1977.
231. SAMSONOWICZ, H., *Das Verhältnis zum Raum bei den hanssischen Bürgern im Mittelalter,* Hansische Geschichtsblätter, 1977, 95.
232. SAPORI, A., *Le marchand italien au Moyen Âge,* Paris, 1952.
233. SAUER, J., *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters,* Freiburg, 1924.
234. SCHMID, K., *Über das Verhältnis von Person und Gemeinchaft im früheren Mittelalter.* Fm. St., 1967, Bd 1.
235. SCHMID, K., *Die Erschließung neurer Qullen zur mittelalterlichen Geschichte.* Fm. St., 1981, Bd 15.
236. SCHMID, K., y WOLLASCH, J., *Die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen in Zeugnissen des Mittelalters.* Fm. St., 1967, Bd 1.
237. SCHMID, K., y WOLLASCH, J., *Societas et Fraternitas.* Fm. St., 1975, Bd 9.
238. SCHMITT, J.-C., *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle,* Paris, 1979.
239. SCHOEBE, G., *Was gilt im frühen Mittelalter als geschichtliche Wirklichkeit? Ein Versuch zur Kirchengeschichte des Baeda venerabilis,* Festschrift Hermann Aubin, Bd 2, Wiesbaden, 1965.
240. SIGAL, P.-A., «Pauvreté et charité aux XI^e siècles d'aprés quelques textes hagiographiques», en *Études sur l'histoire de la pauvreté,* t. 1, Paris, 1974.
241. SILVESTRE, H., *Le problème des faux au Moyen Âge,* MA, 1960, t. 66.
242. *Simboli e simbologia nell'alto medioevo.* (Settimane di studio del Centro ital. di studi sull'alto medioevo, 23), t. 1-2, Spoleto, 1976.
243. SPÖRL, J., *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12.* Jahrhunderts, München, 1935.
244. SPRANDEL, R., *Mentalitäten und Systeme. Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte,* Stuttgart, 1972.
245. STAHLEDER, H., *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft,* München, 1972.
246. *The Status of de Individual in East and West,* ed. by Ch. A. Moore, Honolulu, 1968.
247. STEINHOF, H.-H., *Die Darstellung gleichzeitiger Geschehnisse im mittealhochdeutschen Epos,* München, 1964.
248. STELLING-MICHAUD, S., «Quelques aspects du problème du temps au moyen âge», in *Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte,* Bd 17, Berlin, 1959.
249. STOCKMAYER, G., *Über Naturgefühl in Deutschland im 10. und 11. Jahrhundert,* Leipzig und Berlin, 1910.
250. STRÖM, A. V., «The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion», en *La Regalità sacra,* Leiden, 1959.

251. SUMPTION, J., *Piligrimage: an Image of Mediaeval Religion,* Totowa-New York, 1976.
252. *Sverris saga* Udg. ved G. Indrebo, Kristiania, 1920.
253. TELLENBACH, G., *Church Stade and Christian Society at the Time of the Investiture Contest,* Oxford, 1940.
254. THEUERKAUF, G., *Lex, Speculum, Compendium Juris. Rechtsaufzeichnung und Rechtsbewußtsein in Norddeutschland vom 8. bis 16.* Jahrhundert, Köln-Graz, 1968.
255. *Thietmari Merseburgensis Chronicon,* Berlin, s. d.
256. THOMAS, K., *Work and Leisure in Pre-Industrial Society,* «Past and Present», 1964, n.° 29.
256a. TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft,* Berlin, 1926.
257. TÖPFER, B., *Das Kommende Reich des Friedens,* Berlin, 1964.
258. TROELTSCH, E., *Die Soziallenhren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Tübingen, 1919.
259. TSCHIRCH, F., *Das Selbstverständnis des mittelalterlichen dutschen Dichters,* MM, 1964, 3.
260. ULLMANN, W., *Individual and Society in the Middle Ages,* Baltimore, 1966.
261. ULLMANN, W., *Law and Politics in the Middle Ages,* Cambridge, 1973. (Versión española: *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, Alianza, 1985.)
262. VINZENZ VON LERINUM, *Commonitorium.* Hrsg. von D. A. Jülicher, Freiburg in Breisgau-Leipzig, 1895.
263. VOVELLE, M., *Encore la mort: un peu plus qu'une mode?,* «Annales. É. S. C.», 1982, 37, n.° 2.
264. WALLACE-HADRILL, J. M., *Gregory of Tours and Bede: Their views on the personal qualities of kings.* Fm. St., 1968, Bd 2.
265. WALTER, MAP, *De nugis curialium,* ed. by M. R. James, Oxford, 1914.
266. WERNER, E., *Pauperes Christi. Studien zu sozial-religiösen Bewegungen im Zeitalter des Reformpapsttums,* Leipzig, 1956.
267. WIDMER, B., *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen,* Basel-Stuttgart, 1955.
268. WOLFF, Ph., y MAURO, F., *Histoire générale du travail,* 2, Paris, 1960.
269. WOLLASCH, J., *Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter,* Fm. St., 1975, Bd 9.
270. ZEITLER, R., *Om människoframställningen i medeltida konst,* «Nathan Söderblom-sällskapets-årsbok Religion och Bibel», 1974, 33.

Índice de autores y obras de la Antigüedad y del Medievo

Abel, 146, 157
Abelardo, 107, 148, 330, 341
Abraham, 132, 144, 145, 156, 157
Absalón, 105
Adalbéron, 222, 297, *353*
Adam de Bremen, 96
Adán, 96, 133, 139, 140, 144, 145, 155, 157, 286, 292, 296, 314
Adhémar de Chabannes, 91
Adriano IV, 316
Aelfrico, 289
Agustín, San, 80, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 147, 151, 152, 156, 163, 223, 267, 317, 326, 341, 342
Aidano, San, 107
Alain de Lille, 82, 83
Alberti, León Battista, 108, 179
Alboin, 159
Alcuino, 269
Alejandro Magno, 96
Alfredo (rey de Inglaterra), 124, 126, 194, 205, 222
Andréiev, M. L., 166, 167
Anselmo de Canterbury, 171, 222
Anselmo de Havelberg, 149
Antíoco, 155
Antonino (arzobispo), 308
Archipoeta de Colonia, 276
Ariès, Ph., 9, 133, 326, 333, 334, 335, 338, 339, 353
Ari Thorgilsson, 124, 125
Aristóteles, 7, 32, 94, 111, 137, 138, 143, 242, 302, 305, 306
Arturo (rey), 161, 205, 224, 278
Atila, 159
Aun (rey legendario), 118

Baco, 24
Bajtin, M. M., 10, 14, 32, 62, 76, 120, 159, 166
Baldr (dios escandinavo), 72
Balduino el Cruzado, 125
Basilio, San, 96
Beatriz, 146
Beda el Venerable, 91, 94, 96, 131, 134, 140, 141, 145, 157
Benedicto, San, 147
Benito de Nursio, 266, 288
Benzo (obispo), 150
Beovulfo, 159
Bernard de Clairvaux, 84, 171, 266, 287, 288, 341
Bernardo de Chartres, 143
Bertran de Born, 85
Bicilli, P. M., 91, 92, 320
Biese, A., 85, 86
Bloch, Marc, 4, 205, 273
Blois, Pierre, 143
Boecio, 222, 323, 342
Boileau, 24
Böll, Heinrich, 171

Bonifacio, San, 134
Bonifacio VIII, 198
Bosco, El, 76
Botticelli, S., 28
Brandt, W., 331
Brendan, San, 108
Brígida, Santa, 107
Bruegel, P., 76
Buenaventura, 143, 152, 306

Caín, 300
Cam, 96
Carbonel, Bertrand, 277
Cardenal, Peire, 276
Carlomagno, 115, 130, 153, 155, 205, 224
Carlos V (rey de Francia), 126
Carolingios, 208, 306, 352
Casiodoro, 96
Catón, 147
Chenu, 9
Chrétien de Troyes, 156, 161, 162, 163, 227
Cincinato, 243
Cipriano, 197
Clemente de Alejandría, 299, 303
Constantino, 202
Cosmas Indikopleustes, 96
Crimilda, 159
Cristo, 28, 82, 94, 96, 98, 105, 106, 125, 126, 128, 131, 132, 133, 139, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 167, 174, 193, 221, 222, 223, 266, 268, 270, 271, 280, 286, 287, 288, 299, 306, 310, 341
Curtius, E. R., 146

Damiani, Pedro, 171
Daniel, 132, 155
Dante, 7, 28, 95, 96, 106, 109, 112, 146, 166, 170, 326
David, 106, 132, 145, 193, 307, 342
De Roover, R., 308
Della Scalla, Can Grande, 106
Dempf, A., 141
Dietrich, 159, 160
Dithmar de Merseburg, 129
Donne, John, *179*
Duby, G., *19*, 172, 231, 348, 351
Dumézil, G., *353*
Duns Scot, 342

Eckhard, 175
Edmundo el Santo, 125
Eduardo el Confesor, 194
Eduardo III (rey de Inglaterra), 281
Eginhard, 153
Elias, N., 336, 337, 339
Eloy, San, 288
Engels, 3
Enrique II (rey de Inglaterra), 198
Enrique IV (emperador germánico), 86, 155
Epicteto, 243
Erasmo de Rotterdam, 337
Ethelbert, 194, 259
Etzel, 159, 160, 161
Eusebio, San, 138
Eva, 96, 144, 155, 286, 296
Ezequiel, 95

Federico Barbarroja, 66, 130, 149, 316
Federico II (emperador germánico), 149
Felipe IV, 198, 290
Fèvre, Lucien, 15
Fossier, R., 348
Francisco de Asís, San, 87, 148, 271
Freigg (diosa escandinava), 259
Freyr (dios escandinavo), 126

Ganzenmüler, V., 86
Gargantúa, 274
Gassendi, 112
Gauvain, 161
Geirröor, 259, 260
Germanarij, 159
Glaber, Raúl, 91

Godelier, Maurice, 5
Gregorio de Tours, 134, 141, 155
Gregorio el Grande, 134
Gregorio VII, 66, 155, 191
Guillaume de Conches, 96, 113, 149
Guillaume de Lorris, 162
Guiraud de Borneilh, 276
Guizelljer, 159
Gunnar (personaje de saga), 75, 88, 103
Gunter, 160, 230
Guriévich, Arón, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10
Gylfi, 72

Hagen, 159, *160*
Hamlet, *179*
Harald Harfagre, 121
Helgi, 248
Heracles, 24
Herman de Reichenau, 147
Herodes, 28
Herodías, 28
Herrada de Landsberg, 81
Hildegarda de Bingen, 81, 157
Honorio de Autun, 82, 94, 127, 128, 137, 142, 143, 144, 289, 319
Horacio, 195
Hrafnkel, 121
Hugo de Orleáns, 276
Hugo de Saint Victor, 154, 301, 319, 326
Humberto de Romans, 289

Ine (rey de Inglaterra), 194
Inocencio III, 191
Iounn (diosa escandinava), 118
Isidoro de Sevilla, San, 95, 96, 128, 131, 145, 157, 195, 319
Isidoro Mercator, 204
Ivo, San, 228

Jaacob, 94, 106
Jafet, 96
Jano, 283
Jarl, 261
Jean de Garlande, 127, 278
Jean de Salisbury, 84, 341
Jerónimo, San, 155, 271, 303
Joachim de Flore, 151, 152
José, 105
Josué, 136
Juan Apóstol, San, 143, 319
Juan Bautista, San, 28
Juan Crisóstomo, 304
Juan de Salisbury, 141, 143, 148
Juan Escoto, 93, 137
Juan Sin Tierra, 198
Judas Macabeo, 155
Justiniano, 219

Katsnelson, S. D., 103, 104
Kern, F., *193*
Kobel, E., 165

Lambert de Saint-Omer, 96
Langland, 296
Lanzarote, 161, 278
Laplace, P., 26
Lauffer, O., 85
Le Goff, J., 5, 9, 24, 60, 63, 172, 347, 348, 349, 350, 351, 353
Lenin, 3
Lenoir, 24
Leonor de Aquitania, 233
Le Roy Ladurie, E., 130
Lía, 147
Lijachov, D. S., 62
Lósev, A. F., 57
Lucas, San, 306, 319
Lucrecia, 147
Lucrecio, 128
Ludovico, 156
Luis IX (rey de Francia), 126

Magnus VI Haakonsson, 185
Magrete, 277
Mahoma, 91, 227
Maitland, F. W., 78
Malaspina (marqués), 278
Mâle, Émile, 63

Mandelshtam, O., 166
Mann, Thomas, 55
Map, Walter, 148
Marcos, San, 319
Margarita (reina escocesa), 268
María (Virgen), 28, 94, 132, 296, 310
María, 147, 287
Marta, 147, 287
Martín, San, 156, 317
Marx, K., 3, 8, 12, 13, 24, 213, 284, 285, 323, 339
Mateo, San, 244, 265, 286, 299, 302, 319
Médicis, 309
Ménard, Ph., 9, 162, 163
Menochio, 292
Michelet, *337*
Mid (Virgen), 290
Mijáilov, A. D., 163
Milton, 296
Misch, G., 329
Moisés, 105, 106, 132, 146, 157, 193
Montanhagol, 277
Mumford, 176

Napoleón, 26
Needham, J., 56
Newton, I., 112
Nibelungos, 159, 160, 161, 230, 248
Njǫrðr. (dios escandinavo), 125
Noé, 146, 157, 292
Nornas, 123

Octavio Augusto, 132
Odin, 73, 117, 118, 260
Odón de Cluny, 330
Offa (rey de Inglaterra), 194
Olaf el Santo, 130, 194
Olav Tryggvesson, 236
Onundr (rey sueco legendario), 65
Orígenes, 138
Orosio, 95, 138
Otón de Bamberg, 86
Otón de Freising, 140, 155, 156, 157
Otón el Grande, 155
Otón III, 155
Ottar, 124

Pablo, San, 146, 190, 192, 222, 243, 326
Pablo Diácono, 91
Panofsky, E., 110, 111
Parsifal, 163
Pedro, San, 145
Pedro el Labrador, 296
Pedro Lombardo, 144
Perceval, 161
Piekarczyk, St., 264
Platón, 57, 135, 138, 242
Plinio, 95
Plotinio, 138
Polibio, 58
Proclo, 110

Rábano Mauro, 106, 269
Raimbaut de Vaqueiras, 278
Ranke, Leopold, 25, 27, 37
Ranulf Higden, 318
Raquel, 147
Regino de Prüm, 157
Ricardo Corazón de león, 66
Richard, 277
Roldán, 84, 99, 224
Rothari (rey lombardo), 194
Ruiz, Simón, 309

Sacchetti, F., 107
Samaritano, el Buen, 105
Saúl, 193
Schumpeter, 9
Segismundo, 295
Séneca, 243
Set, 96
Seudo-Dionisio, 81, 93
Shakespeare, 179, 353
Sigebert de Gembloux, 157
Sigeberto, 156
Siger de Brabante, 170

Sigfrido, 159, 160, 230
Sísifo, 243
Snorri Sturluson, 71, 72, 73, 74, 117, 118
Spengler, O., 40, 59
Ssè Ma-Ts'ien, 58
Stockmayer, G., 86
Suetonio, 153
Suger (abad), 88, 329
Sverrir (saga), 117

Tácito, 246
Taules, 96
Teodoberto, 156
Teodorico, 159
Tertuliano, 138, 303
Thomas Becket, 198
Thor, 260
Thorkell Gellisson, 125
Tomás de Aquino, Santo, 109, 142, 143, 148, 152, 192, 229, 266, 267, 268, 299, 300, 302, 303, 305, 324, 341, 342
Tönnies, F., 237
Torberg, 236
Torir, 103

Urda, 122

Valquirias, 74, 126
Vernant, Jean-Pierre, 9
Vicent de Bove, 140
Vicente de Lerins, San, 197
Villón, 24
Virgilio, 28
Vital, Orderic, 143, 147
Vogelweide, Valter von der, 294
Von den Steiner, 9

Whitrow, G., 54

Yggdrasil, 122
Ynglingar (dinastía), 117, 125

Zimín, A. A., 21

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE PEÑALARA, S. A., EN
FUENLABRADA (MADRID), EN EL MES DE
JULIO DE 1990

A. Guriévich, uno de los máximos medievalistas soviéticos contemporáneos, considera que el conocimiento histórico es un diálogo entre culturas. Interrogamos al pasado, a los hombres que vivieron hace tiempo, y con este fin tratamos de analizar las informaciones que nos han llegado, pero lo hacemos desde una conciencia contemporánea, desde los intereses generados por nuestra propia civilización.

Formulamos *nuestras* preguntas porque esperamos recibir *sus* respuestas, ya que sólo en este caso es posible el diálogo.

En esta obra se estudian de manera sintética los principales marcos de representación y formas mentales, que compusieron durante siglos el «modelo del mundo» del que dependía «todo el comportamiento del hombre»: las categorías esenciales que preceden a las ideas y se establecen en la base de las ideologías y de las convicciones.

Historia

9 788430 601561